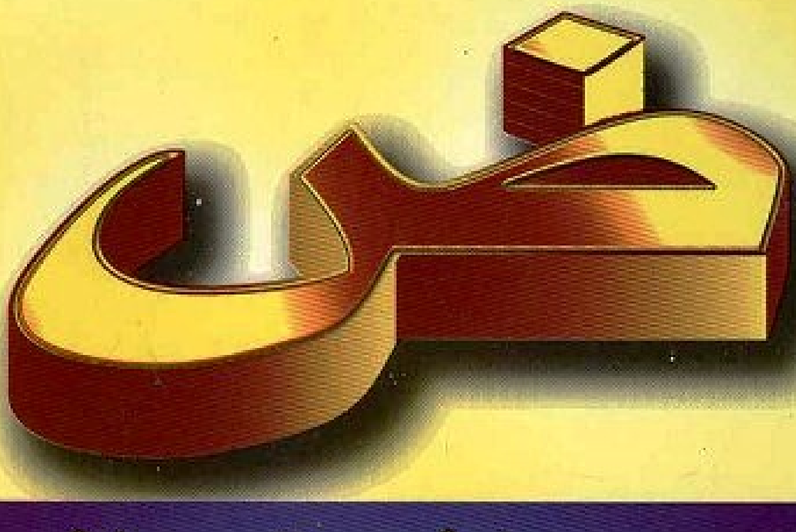
الثقافة العربية بين الوحدة والتعدد



في حوار المشرق والمغرب

إشراف أ.د محمد محمد سيد خليل
حرره وقدم له أ.د عفت محمد الشرقاوي

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

الثقافة العربية بين الوحدة والتعدد

في حوار المشرق والمغرب

إشراف أ.د. محمد محمد سيد خليل

حرره وقدم له أ.د. عفت محمد الشرقاوي

إعداد

أ.د. مليكة الزاهدي	أ.د. محمد يحيى فرج
د. منى السيد حافظ	د. حنان سالم
أ.د. نورية الرومي	د. عصام عبد الله
أ.د. سامية عبد الرحمن	د. عبد الناصر حسن محمد
أ.د. عبد الجواد السقاط	أ.د. شيرين عبد النعيم حسنين
أ.د. محمد يونس	د. أحمد إبراهيم هندي
د. طارق سعد شلبي	د. الطايع الحداوي
د. إبراهيم رشاد	أ.د. عفت محمد الشرقاوي

أ.د. محمد مجدي الجزيري

مجموعة أبحاث
الثقافة العربية بين الوحدة والتعدد/ مجموعة أبحاث
ط١- القاهرة: دار العلوم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.
٢٥٦ ص، ٢٤ سم .
تدمك ٦-١٤٤-٣٨٠-٩٧٧
١ - الإدارة - تطوير
أ - العنوان
رقم الإيداع: ٥٥٨٠١/٢٠٠٧

الناشر

دار العلوم للنشر والتوزيع - القاهرة

هاتف : ٥٧٦١٤٠٠(٢٠٢) فاكس: ٥٧٩٩٩٠٧(٢٠٢)
البريد الإلكتروني:
daralaloom@hotmail.com daralaloom٢٠٢@yahoo.com

تمهيد

تمهيد

الثقافة العربية بين الوحدة والتعدد في حوار المشرق والمغرب

أقامت كلية الآداب بجامعة عين شمس، في إطار اتفاقية التعاون بينها وبين كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية ـ جامعة الحسن الثاني بالمغرب الشقيق، ندوتها الدورية التي يسهم في نشاطها عدد من أساتذة الجامعتين والجامعات العربية في مصر والوطن العربي.

وقد سبق للكلية أن أقامت ندوتين علميتين في هذا الصدد أولاهما بعنوان: "التجربة الصوفية بين الفن والفلسفة" سنة ٢٠٠٠م، والثانية بعنوان: "جدلية الذات والأخر في الثقافة العربية" سنة ٢٠٠٢م، وقد تم نشر بحوثهما في مجلدين وذلك بالإضافة إلى الإسهام العلمي لعدد من أستاذة الكلية في ثلاث ندوات مناظرة أقيمت بالتناوب بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية ـ جامعة الحسن الثاني، وتم نشر أعمالها.

وموضوع الندوة الثالثة: التي عقدت يومي الثلاثاء والأربعاء ٢٦، ٢٧ إبريل سنة ٢٠٠٥م: "الثقافة العربية بين الوحدة والتعدد في حوار المشرق والمغرب". وهو موضوع تم طرحه للبحث وفتح مجال المناقشة في جوانبه المختلفة تزكية لروح التواصل الثقافي بين العرب، وسعيا إلى تعميق وسائل تحقيق هذا التواصل، وزيادة التعريف بالأطياف الثقافية العربية في بيئاتها المحلية، وألوانها الوطنية الخاصة، واكتشاف وجوه الارتباط بينها وبين الثقافة القومية العامة، مع اكتشاف معوقات هذا التواصل المعرفي أينما وجد بين الشعوب العربية، والحرص على المواجهة الواقعية لأسباب بعض الحساسيات

التي يشعر بها بعض المثقفين في بعض البلاد العربية تجاه النشاط الثقافي في مناطق أخري من العالم العربي .

لقد عبر بعض هؤلاء المثقفين ـ في دول المغرب مثلاً ـ عن الشعور بخلل التوازن في الاهتمام بتراث المشرق والمغرب ، وهو خلل أدي في نظرهم إلى خلل في التواصل من اجل البناء الثقافي المشترك . وفي رأي آخرين من مثقفي الجزيرة العربية واليمن ودول الخليج أن تراثهم الثقافي لم يكن أكثر حظاً من ثقافة المغاربة في هذا الصدد ، فهو لم يحظ باهتمام كاف من أوساط النشر والتأليف والصحافة في عواصم الشرق الأوسط التي استأثرت بهذا الاهتمام في القاهرة ودمشق وبيروت . ومنهم من يعتقد أن ثقافتهم ـ على الرغم من أنها ثقافة مشرقية ـ قد بقيت في حكم الإغفال ، أو عدم الإلمام على الأقل لدى اكثر الأوساط الثقافية البيروتية والقاهرية التي يصفها د. محمد جابر الأنصاري على لسانهم بأنها " المشغلة بنفسها ، وبأضوائها ، ونجومها وبتوجهاتها الأوروبية وسفراتها الغربية . . . . وبتأنقها العصري ، ومسلكها المتفرنج شبة الأرستقراطي " . إن سعى العرب الحثيث من أجل التعاون الاقتصادي وإنشاء السوق العربية المشتركة يجب أن ينطلق أولا من الاعتراف بدور الثقافة في تحقيق الوفاق العربي ، فهذا السعي الثقافي هو الذي يمهد ويوازي ويعين على ذلك . إن السوق الثقافية المشتركة هي التي تضع تراث العرب جميعا بين أيديهم ، وتقوى روابط التعارف بين مثقفي العرب على أسس معرفية رصينة ، وتجعل من الثقافة العربية تعبيرا عن البنية العميقة للوعي الاجتماعي المشترك . وهذا هو المحرك التاريخي الأصلي لآليات التنفيذ الواقعي القادر على مواجهة العصر ، بحيث تصبح الأطياف الثقافية المختلفة والنغمات المتباينة فيها معزوفة مركبة متناسقة لها فاعليتها الصاعدة في حركة التاريخ ومؤدية في النهاية إلى تعميق التوحيد الإستراتيجي العربي الذي تتطلع إليه الشعوب العربية .

وقد قدمت الندوة عددا من المحاور المقترحة هي :

المحور الأول : آفاق التواصل في الثقافة العربية .

المحور الثاني : آفاق فكرية في موضوع الثقافة العربية .

المحور الثالث: قضايا لغوية في موضوع الثقافة العربية .

المحور الرابع : في مفهوم الثقافة والمثقفين .

وبين يدي القاري الجهود العلمية التي قدمها الأساتذة المشاركون في هذه الندوة، وتمت مناقشتها واقتراح التوصيات المناسبة بناء على ذلك .

ويسر اللجنة المنظمة للندوة في وحدة الدراسات الإنسانية والمستقبليات أن تعبر لإدارة الكلية ممثلة في عميدها أ . د . محمد عبد اللطيف هريدي وأساتذتها وإدارييها عن شكرها العميق لتشجيعها وتأييدها في مواصلة جهودها الثقافية من أجل خدمة المجتمع في مصر والعالم العربي، كما يسرها أن تشكر ضيوفها من أساتذة جامعة الحسن الثاني ـ من كلية الآداب بالمحمدية ـ على حضورهم ومشاركتهم في موضوع يهم مثقفي الوطن العربي كله : الثقافة العربية بين الوحدة التعدد في حوار المشرق والمغرب .

أ.د. عفت الشرقاوي

مقرر الندوة

الباب الأول

من آفاق التواصل في الثقافة العربية

الفصل الأول: الرحلة الحجازية أداة التواصل الثقافي

الفصل الثاني: الحاجة إلى منهج مشترك في تأسيس الحوار بين المشرق والمغرب

الفصل الثالث: حول مفهوم الثقافة والمثقفين

الفصل الرابع: أزمة الثقافة العربية في ظل العولمة

الفصل الخامس: الشعر الكويتي نموذجًا للتواصل

الفصل الأول

الرحلة الحجازية أداة التواصل الثقافي

أ.د / مليكة الزاهدي(*)

تقديم

اشتهر المغاربة بالسفر والترحال منذ القدم وقد لعب الموقع الجغرافي للمغرب دوراً حاسماً في تكريس هذه الشهرة، نظراً لبعده عن الحجاز والشرق من جهة، وقربه من أوربا من جهة ثانية.

ولم يكتف هؤلاء الرحّالون بالسفر فحسب بل حرص بعضهم على تدوين تجاربهم. وهكذا احتلّ "أدب الرحلة" مكانة هامة في الأدب المغربي بعدما اغتنت الخزانة المغربية بقدر وافر من الرحلات التي تنوّعت أهدافها ومواضيعها والحافز لكتابتها، وقد صنّفها المهتمون إلى رحلات سياحية، وصوفية، وسفارية، وعلمية، وحجازية... الخ. وقد تكون الرحلة الواحدة جامعة لعدة أغراض.

هذا التنوع في المضمون جعل أدب الرحلة منفتحاً على باقي العلوم الإنسانية وفي كثير من الأحيان يصبح جزءاً منها كالجغرافيا[1] والتاريخ. لقد أثبت البحث التاريخي في المغرب، أن "الرحلة" بمختلف أصنافها أصبحت مصدراً أساسياً يساهم في مقاربة بعض القضايا التي قد لا تحيط بها كتب التاريخ الصرفة، كالبحث في قضية التواصل الحضاري بين الشعوب والاحتكاك بين مختلف الثقافات من جهة، أو التفاعل والتكامل داخل الثقافة الواحدة. وهي القضية التي يطرحها اليوم، هذا اللقاء العلمي.

(*) أستاذ التاريخ الحديث ـ جامعة الحسن الثاني ـ كلية الآداب ـ المحمدية ـ المغرب.

(١) عبد الرحمن حميدة، أعلام الجغرافيين العرب، منشورات دار الفكر، دمشق، طبعة أولى، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م. اعتمد المؤلف في كتابه على مجموعة من الرحلات المغربية كرحلة العبدري (ص ٤٩٦)، ورحلة ابن بطوطة (ص ٥٦٤)، ورحلة أبي سالم العياشي (ص ٦٤٧).

فغالباً ما ساعدتنا كتب "الرحلة السفارية"[٢]، وخاصة تلك التي قصد مؤلفوها أوربا المسيحية، في استجلاء مظاهر الحضارة الغربية كما احتك بها ونقلها المغربي المسلم خلال العصور الحديثة[٣].

غير أن أشهر وأقدم رحلات المغاربة هي تلك التي شدّوا فيها الرحال إلى الحجاز لأداء فريضة الحج، والتي غالباً ما اقترنت بطلب العلم أو بأغراض سفارية بالنسبة لمن كانوا من رجال المخزن. فأصبحت الرحلة الحجازية أداة معبّرة عن التفاعل الحاصل بين المغرب والمشرق، ليس فقط الديني، بل الاجتماعي، والسياسي، والثقافي. . .

- قراءة حول الرحلات الحجازية المغربية خلال العصر الحديث:

اتسع نطاق الصلات المتبادلة بين المغرب والمشرق منذ أن أصبح المغرب جزءاً من دار الإسلام، عبر تفعيل المغاربة لفريضة الحج وما يصحب ذلك عادة من زيارة قبر الرسول ﷺ والأماكن المقدسة التي لها اعتبار خاص عند المسلم. وهكذا استقطب هذا الهدف الديني أغلب الرحلات حتى ساد العرف لدى المغاربة بأن الرحلة إلى الشرق تعني الحجّ في الأساس[٤]. فقد أفادنا الاصطخري[٥] الذي عاش في القرن الرابع الهجري (١٠ م) في كتابه مسالك الممالك بأن حجاج المغرب الأقصى يبدءون رحلتهم في المحرّم فيقضون قرابة السنة في طريقهم إلى الديار المقدسة. هذا السفر الطويل غالباً ما جعلهم يعبرون كل البلدان

---

(٢) تتوفر في الخزانة المغربية عدة رحلات سفارية، قضى مؤلفوها فترات متباينة، لقضاء أغراض سفاية، في أوربا. فجاءت هذه النصوص معبرة عن الانطباعات والتأثيرات التي خلّفتها الحضارة الغربية في عقل ووجدان هؤلاء المغاربة الذين هم في آخر المطاف جزء من الحضارة العربية الإسلامية. ونذكر منها:

- ناصر الدين على القوم الكافرين، لأحمد بن قاسم الحجري، سفير سعدي إلى فرنسا وهولندا، ألفها عام ١٦٣٧، تحقيق محمد رزوق، الدار البيضاء، ١٩٨٧.
- رحلة الوزير إلى فكاك الأسير، لعبد الوهاب الغساني، سفير المولى إسماعيل العلوي لدى كارلوس II ملك إسبانيا، نشرها ألفريد البستاني، طنجة، ١٩٤٠.
- نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، لأحمد المهدي الغزال، سفير سيدي محمد بن عبد الله إلى إسبانيا عام ١٧٦٦ م، تقديم وتحقيق، إسماعيل العربي، بيروت، ١٩٨٠.
- البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الأساري من يد العدو الكافر، لمحمد بن عثمان المكناسي، سفير محمد بن عبد الله إلى مالطة ونابولي عام ١٧٨١ م، دراسة وتحقيق مليكة الزاهدي، ١٩٩٥ (ستصدر قريباً).

(٣) عبد المجيد قدوري، سفراء مغاربة في أوروبا، منشورات كلية الآداب، الرباط، ١٩٩٥.
سعيد بن سعيد العلوي، أوروبا في مرآة الرّحلة، منشورات كلية الآداب، الرباط، ١٩٩٥.

(٤) الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني، منشورات عكاظ، الرباط، ١٩٩٠، ج ١، ص. ٦٩.

(٥) هو أبو إسحاق إبراهيم محمد الفارسي الاصطخري (ت. ٣٤٠ هـ/ ٩٥١ م) قضى قسطاً كبيراً من حياته في ارتياد العالم الإسلامي، وخاصة أقطار آسيا حتى بلغ إلى سواحل المحيط الهندي. عبد الرحمن حميدة، أعلام الجغرافيين العرب، ص. ١٩٩.

الواقعة شرق المغرب بدءاً بالجزائر، فتونس، وطرابلس، ومصر، والشام، والحجاز حسب السبل المتعارف عليها لدى ركب الحجاج.

غير أن أقدم الرحلات الحجازية المعروفة ارتبطت بالعصر المريني(٦) كرحلة العبدري(٧)، ورحلة ابن بطوطة(٨) التي حظيت بشهرة وانتشار كبيرين، ورحلة ابن رشيد(٩). فقد خرج هؤلاء الرجال، ليس فقط لأداء فريضة الحج، ولكن لطلب العلم فانطبقت عليهم قولة الدكتور معن زيادة الذي يرى بأن طالب العلم "يمتلك القدرة على تنشيط الحوار بين الثقافات وتمكين الشعوب من الإفادة بعضها من بعض"(١٠)، فأصبحت بفضلهم "الرحلة الحجازية" المغربية أداة تنعكس فيها ومن خلالها المميزات الفكرية والثقافية لعصرهم.

لقد كانت الثقافة المغربية خلال العصور الوسطى تدور في فلك الأندلس التي كانت بمثابة الأستاذ بالنسبة للمغرب لأنها احتضنت الثقافة العربية الإسلامية قبله(١١). فاستقطبت إليها طلاّب العلم من المشرق وكان المغرب آنذاك طريقاً إلى الأندلس. ولقد اعترف العلاّمة عبد الله كَنون، وهو من أشد المدافعين عن الثقافة المغربية، بهذا التفاوت الثقافي الذي حدث بين المغرب والأندلس خلال العصور الوسطى، وعلّل ذلك بالعوائق الكثيرة التي حالت دون السير المضطرد للآداب العربية بالمغرب(١٢)، وكان في مقدمتها، تلك الأحداث

---

(٦) لا نتوفر في الغرب الإسلامي كله إلا على رحلتين مدوّنتين ترجمان لما قبل العهد المريني وهما رحلة ابن العربي ورحلة ابن جبير. وهذا لا يعني عدم سفر المغاربة إلى الشرق، بل فقط لأن معظمهم لم يهتم أو لم يأنس في نفسه الجرأة الأدبية لتدوين رحلته.

(٧) هو أبو عبد الله العبدري، متحدّر من أسرة قرشية نزلت بإقليم حاحا من المغرب، سافر لأداء فريضة الحج عام ٦٨٨ هـ كهدف أساسي مقرون بطلب العلم الذي بدأه من تلمسان والقيروان وطرابلس الغرب ثم الإسكندرية. وقد اهتم بوصف الظروف التي تحيط بركب الحجاج المغاربة. فألّف رحلته المعروفة باسم الرّحلة المغربية، قدم لها وحققها العلاّمة محمد الفاسي، ونشرت ضمن منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، ١٩٦٨.

(٨) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله الطنجي الشهير بابن بطوطة (٧٠٣ ـ ٧٧٩ هـ/ ١٣٠٤ ـ ١٣٧٧ م) صاحب الرحلة المشهورة أيضاً، تحفة النظّار في غرائب الأمصار، شرحها وكتب هوامشها طلال حرب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٩) ابن رشيد الفهري السبتي، ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة، الجزء الخامس الخاص بالحرمين الشريفين مصر والإسكندرية، تقديم وتحقيق الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨ م.

(١٠) معن زيادة، الرحلات العربية والرحّالين، مجلة الفكر العربي، يونيو، العدد ٥١، السنة ٩، ١٩٨٨، المقدمة، ص. ٥.

(١١) محمد زنيبر، التبادل الثقافي بين المغرب والأندلس، مجلة كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط، العدد ١٦، ١٩٩١ م، ص. ٩.

(١٢) كتب عبد الله كَنون يقول "لقد سارت العربية في المغرب، أول الأمر، بسير الإسلام مترسمة خطاه، متبعة آثاره، إنها لو كانت بقيت من ذلك الوقت تنمو وتثمر لكانت الآداب العربية قد أتت أكلها من ذلك الوقت. ولكن عوائق كثيرة حالت دون سيرها المطّرد". النبوغ المغربي، بيروت، ١٩٧٥، ص. ٤.

السياسية التي شغلت الدولة المرابطية مع بداية حروب الاسترداد بالأندلس، وكان الشأن ذاته بالنسبة للدولة الموحدية، فانعكست هذه الظروف على الثقافة المغربية شكلاً ومضموناً وتوجهاً(١٣).

لكن دور الأندلس الثقافي ما فتئ يتراجع بسبب ما كانت تتخبّط فيه من جراء الدفاع عن وجودها أمام هجمة الاسترداد التي قادها الغرب المسيحي بلا هوادة. وهكذا برز دور المغرب ابتداء من القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي ـ على الأقل ـ وخاصة إبّان الحقبة الأولى من عمر الدولة المرينية عندما انتعشت الحياة الثقافية وشهد هذا العصر حركة وتجوالاً، ونشاطاً فكرياً حتى لم يعرف العلماء استقراراً بمكان معين، بل جابوا الأقطار وقصدوا المراكز الثقافية التي تغص بالعلماء وساد الاقتناع بأن الرحلة كما يذكر ابن خلدون "لابد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ، ومباشرة الرّجال"(١٤)، وهذا ما جعلها تكاد تكون شرطاً من شروط التحصيل، وقتها أصبحت الرحلة الحجازية تتجاوز الهدف الديني المعلن عنه، إلى طلب العلم. فاستفاد الحجّاج وطلاّب العلم المغاربة من الازدهار السياسي النّسبي الذي تحقق مع السلاطين المرينيين(١٥) الأوائل كتأمين السبل وإصلاحها، مع إشراف الملوك أنفسهم على تنظيم ركب الحجاج المغربي من خلال تهيئ لوازمه والتكفل بحمايته حتى يصل إلى مصر حيث يتكفل أهل مصر بحمايته وتيسير سفره إلى الحجاز(١٦). في خضم هذه الظروف تنقّل المغاربة المهتمون بربط السند العلمي إما مشافهة أو إجازة أو دراسة بعلماء المشرق ومنهم:

---

(١٣) هذا لا يعني أن هذا العهد لم يشهد نهضة فكرية، لكنها لا تقاس بما كانت تعرفه الأندلس، لقد كانت كل دولة تنهج سياسة فكرية أساسها تقريب العلماء وتشجيع إنتاجياتهم، وجلب الكتب النادرة، فقد رحل المغاربة بأعداد كثيرة في العهد الموحدي إلى المشرق لأهداف دينية، وعلمية، وسياحية وتجارية ومنهم من رجع ومنهم من استقرّ ودرّس العلم للمشارقة، كالعالم أبي بكر بن علي بن ياسر الأنصاري الذي استقر بمصر حتى مات بها عام ٥٧٥ هـ. وهو صاحب كتاب "المُغرب في أخبار محاسن أهل المغرب". عز الدين أحمد موسى، دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي، دار الشروق، بيروت، طبعة أولى، ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م، ص. ٤٢.

(١٤) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، طبعة رابعة، ١٩٨١، ص. ٥٤١.

(١٥) اهتم العلاّمة المرحوم محمد المنوني بذكر الدور الذي لعبه العديد من أعلام دكالة في بداية العصر المريني في تنشيط الصلات الثقافية بين المغرب والمشرق، وذكر منهم جماعة أبي محمد صالح دفين آسفي، كان شيخاً لطريقة يدعو الداخلين إليها بأداء شعيرة الحج ولا يعذر تركها بالعجز والفقر. فأدت هذه الدعوة إلى نشاط حركة الحج، بل إن بعض مريديه أقاموا بالشام ومصر والحجاز. وكان لهم اتصال بالعديد من أشياخ المغرب. ومنهم أبو القاسم سحنون، الدكالي، الذي توفي بالإسكندرية عام ٦٩٥ هـ/ ١٢٩٦ م، وكان مفتياً ومقرءاً بها. ومن بين الأسر العلمية التي ربطت المغرب بالمشرق في هذا العهد ذكر أسرة النّقاش الدّكالي التي استقرت بالقاهرة، وأسرة عبد المومن الدكالي التي استقرت بمكة المكرمة.
محمد المنوني، دور أعلام دكالة في ربط الصلات الثقافية بين المغرب وجهات من العالم الإسلامي، مجلة دعوة الحق، عدد ٢٥١، ذو الحجة، ١٤٠٥ هـ/ غشت ١٩٨٥ م، ص. ٢٨ ـ ٢٩.

(١٦) كتب الأديب خليل الصفدي عن النّاصر ابن قلاوون صاحب مصر جواباً إلى السلطان أبي الحسن المريني سنة ٧٤٥ هـ، يؤكد فيها التزام مصر بتعهداتها تجاه الحجاج المغاربة ومما جاء فيها: "وإذا وصل وفدكم الحاج، وأنار له بوجه إقبالنا عليهم ليلهم الدّاج، كانوا مقيمين تحت ظل إكرامنا، وشمول إسعافنا لهم وإنعامنا وإذا كان أوان الرّحيل إلى الحج فسحنا لهم الطريق، وسهّلنا لهم الرفيق... وإذا عادوا عاملناهم بكل جميل ينسيهم مشقة ذلك الدرب ويخيل إليهم أن لا مسافة لمسافر بين الشرق والغرب". أحمد المقري، نفح الطيب، ج ٤، ص. ٣٩٨.

- ابن رشيد ورحلته (ملء العيبة) نموذجاً.

هـو أبـو عـبد الله محمد بن عمر بن رشيد الفهري السبتي، ولد سنة ٦٧٥ هـ، وكانت مدينة سبته وقتذاك تشهد ازدهاراً علميا برعاية رؤسائها بنو العزفي[١٧]. بدأ تحصيله العلمي مـن سبته علـى يـد علماء كثيرين سبتيين ووافدين[١٨]، فحصّل مختلف علوم عصره كعلم القـراءات والتفـسير والحـديث، والـنحو والأدب، ولـم يكـتف بمـا أخـذه من العلم بسبتة وفـاس، فكانت الرحلة وسيلة لتحقيق غاياته، فرحل في البداية إلى غرناطة وأقام بها خطيباً معَظَّمـاً مقـبولاً يقـرئُ بهـا فنوناً من العلم[١٩]، فاتخذها وطناً جديداً لم يغادرها إلا عام ٧٠٨ هـ[٢٠]. فاجتذبته شهرته العلمية مرة أخرى إلى المغرب حيث عاد للخطبة والصلاة في الجامع العتيق بمراكش ثم انتقل إلى فاس وقضى بها بقية حياته حتى توفي عام ٧٢١ هـ.

بلـغ ابـن رشيد مكانة علمية في بلاده جعلت ابن الخطيب يثني على منهجه وسعة علمه بقـوله: "كـان واسـع الأسمعية، علي الإسناد، صحيح النقل، أصيل الضبط، تام العناية بـصناعة الحـديث قـيماً علـيها بـصيراً بهـا محققاً فيها ذاكراً فيها للرّجال"[٢١]. ولم تتوقف سـيرته عـند طلـب العلـم فقـد شـغل مناصب التدريس، والإمامة، والخطابة، والقضاء. وجاءت تآليفه، التي بلغت سبعة عشر مؤلفاً، لتؤكد سعة علمه، فقد كانت كلّها في العلوم الإسلامية والأدبية نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- تقييد في كتاب سيبويه.
- تلخيص القوانين في النحو.
- حكم الاستعارة.
- إفادة النّصيح في التعريف بسند الجامع الصحيح للبخاري.
- المحاكمة بين البخاري ومسلم.

إلاّ أن أشـهر مـؤلّفاته هـي رحلته المسماة "ملء العيبة بما جُمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة". ـ والعيبة وعاء من خوص أو أدم يكون فيه المتاع ـ.

---

(١٧) بنو العزفي هم حكام سبته وقد كانوا يتبعون للدولة المرينية في بداياتها تبعية اسمية.
(١٨) الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب، ج ١، ص. ١٤٣.
(١٩) لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة بأخبار غرناطة، ج ٣، ص. ١٣٧.
(٢٠) هذه السنة هي سنة مقتل رفيقه في رحلته وولي نعمته الأديب ذو الوزارتين ابن الحكيم اللخمي الرّندي.
(٢١) لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٣، ص. ١٣٥.

كتبها في عدة أسفار وقع الاختلاف حول عددها، وإنّنا في هذا العرض اعتمدنا الجزء الخامس الذي ضمّنه ابن رشيد أخبار تنقلاته وإقامته في الحرمين الشريفين ومصر والإسكندرية[٢٢].

لقد تجاوزت هذه الرحلة مجرد إمتاع القارئ بوصف الأماكن والناس والعادات إلى الإفادة العلمية البحتة، وجاءت دليلاً على مكانة مؤلّفها العلمية حتى أنها باتت منذ تأليفها مصدراً متداولاً بين العلماء المعاصرين لابن رشيد كابن شبرين وابن الخطيب وغيرهم.

واليوم نعتمد هذه الرحلة التي يتجلّى في مضمونها ذلك التكامل المعرفي الذي حصل بين المغرب والمشرق، بفضل رجال في كفاءة ابن رشيد. وبما أن المجال لا يتسع للحديث عن جل محتوياتها اكتفينا بهذه القراءة المتواضعة في إقامته في مصر وما صاحبها من فائدة علمية.

- ابن رشيد في مصر

انطلقت رحلة ابن رشيد إلى الحجاز عام ٦٨٣ هـ من مدينة ألمرية بالأندلس[٢٣]، وقد مرّ بتونس، ثم الشام، والحجاز، ومصر، والإسكندرية. دامت رحلته ثلاثة سنوات قضى منها حوالي أربعة أشهر بالحجاز وما بقي قضاه متنقلاً ومقيماً في أشهر المراكز العلمية بمصر ودمشق، وتونس خاصة التي أمضى بها حوالي خمسة عشر شهراً. وبما أنّ طلب العلم هو الأولوية الثانية بعد فريضة الحج لم يضيّع ابن رشيد خلال رحلة الذهاب والإياب، أية فرصة دون السؤال عن أهل العلم في كلّ بلد حلّ به، وغالباً ما عبّر عن أسفه إذا مرّ من بلد ولم يجد به ضالته[٢٤].

وصل ابن رشيد إلى مصر في الثالث من صفر عام ٦٨٥ هـ، وأثنى على الحفاوة التي استقبل بها المصريون الركب الحجازي المغربي، ولعلّ أهم ما لفت انتباهنا كيف أن ابن رشيد لم يقس حفاوة الضيافة بحسن الإقامة والطعام كما نجد لدى بعض الرحّالين، ولكنه

---

(٢٢) تقديم وتحقيق الشيخ الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨ م.

(٢٣) عادة ما يسلك حجاج الأندلس طريقين مختلفين أحدهما من ألمرية إلى تونس، والآخر من ألمرية إلى مرسى هنين قرب تلمسان. إلا أن ضياع الجزء الأول من رحلة ابن رشيد جعل المتتبع لمسارها لا يجزم أي الطريقين سلكها. باستثناء بعض الإشارات لدى المقري والتي تفيد أن ابن رشيد التقى بعض رجال العلم بتلمسان. الحسن الشاهدي، مرجع سابق، ج ١، ص. ١٥٥ نقلاً عن المقري. نفح الطيب، ج ٥، ص. ٢٧٤.

(٢٤) عندما حلّ بمدينة بُصْرى في الشام، تأسف لأنه لم يلق أحداً من أهل العلم.

قاسها بالفائدة العلمية عندما تحدث عن الشيخ أبو العزّ عزّ الدين الحُراني، الذي كان مكلّفاً بلقاء الحجاج، فقال: "فلما استقر به المجلس وسأل عن أحوالنا، وشكر الله وحمده على بلوغ آمالنا، بدَره صاحبنا أبو عبد الله بن عاصم، فقال: يا مولانا أما تضيّف أصحابنا. فقال: نعم. فقال صاحبنا: الآن بإسماعهم بعض مسموعاتك. فأنعم بذلك. وهذا شأن القوم. حصراً على الإفادة والاستفادة"[٢٥]، بعد هذا اللقاء كثف ابن رشيد لقاءاته بشيوخ وأدباء مصر، رغم أن إقامته بها، لم تتعدّ الشهر ونصف الشهر، التقى خلالها حوالي ثلاثة وأربعين عالماً في كل من القاهرة والإسكندرية مفرقة بين الجزأين الثاني والخامس، أخذ عنهم جميعاً فذكر أسانيدهم وفتاويهم وأشعارهم وكتبهم، فحصّل من بعضهم على إجازات، وتردد على الدروس والمجالس العلمية في المدارس والمساجد، وبيوت المشايخ، بل حتى في الحمّامات كما ذكر وهو يتحدث عن نصير الحُمّاني المناوي والذي وصفه قائلاً: "الأديب البارع العذب المنازع الغريب الأمر، قصدته في حمّامه ليلاً.. حملنا إليه صاحبنا المحدث المسند المقيد أبو عبد الله بن عاصم الرّندي، نزيل مصر، فأملى علينا جملة من كلامه وقد استحضر جماعة من خدّامه بمصابيح في أيديهم"[٢٦]. ومما لا شك فيه أن ابن رشيد الذي وصفه معاصروه بعالم المغرب الحافظ قد استفاد وأفاد وهو بالمشرق فابن الخطيب، ترجم للعديد من أعلام المغرب والأندلس وتونس والمشرق اللذين عدّهم من تلامذة ابن رشيد.

جدول يلخص بعض اللقاءات العلمية لابن رشيد في القاهرة والإسكندرية

اسم الشيخ	مجال التواصل العلمي	الصفحة والجزء/ ٥
أبو العز عز الدين الحرّاني	سمع عليه جزءاً من آمالي القاضي أبي عبد الله الحسين بن هارون الضّبي وكتاب الجامع للبخاري من باب صوم يوم عرفة.	ص ٢٨٥/ ج ٥
جمال الدين ابن الظاهري	إمام محدث أخذ عنه الحديث المسلسل بالأوّلية (الراحمون يرحمهم الرّحمان، ارحموا أهل الأرض يرحمكم من في الأرض).	ص ٢٩٩/ ج ٥

(٢٥) ابن رشيد، ملء العيبة، ج ٥، ص. ٢٨٥ ـ ٢٨٦.
(٢٦) ابن رشيد، نفسه، ج ٥، ص. ٣٦٤.

قطب الدين القسطلاني	يصفه بالإمام المحدث الصوفي سمع عنه في الحديث المسلسل بالأولية: أطعمني وسقاني. . إلخ. وسمع عليه صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن أبي داود، وجامع الترمذي، والسنن الصغرى. الخ.	ص ٣٠٥/ ج ٥
الشيخ أبو صادق ابن الرشيد العطّار	لقيه عند العودة من الحج، ويصفه بالمحدّث المسند الصّدوق. سمعَ عليه جميع الأربعين حديثاً المروية بالأسانيد المصرية، بالمدرسة الفاضلية بزقاق القناديل من مصر المحروسة.	ص. ٣١٦/ ج ٥
أبو الفتح ابن دقيق العيد	يصفه بمفتي المسلمين، شرف العلماء، يذكر أنه أجازه غير مرة جميع ما سمعه عنه، وما صنّفه وذكر أن من أهم مؤلفات هذا العالم: الاقتراح في بيان الاصطلاح كتاب في أصول علم التحديث والرواية.	ص ٣٢٥ ـ ٣٢٧ /ج ٥
صواب الصلاحي	سمع عليه كتاب التوكّل لابن أبي الدنيا. وأجازه.	ص ٣٣١/ ج ٥
علم الدين العراقي	يصفه بالإمام العلامة الحافظ البليغ المفسّر، إمام أئمة البيان. وذكر من أهم مؤلفاته في علم البيان على كتاب الكشاف للزمخشري في مجلدين.	ص ٣٣٥/ ج ٥
الشريف شرف الدين الكَرَعي	نعته بالإمام المفتي، لقيه بالمدرسة الطّيبرسية، مدرسة بالأزهر أنشأها علاء الدين طيبرس. يدرّس بها الفقه للشافعية. قرأ عليه شرحه لعقيدة المهدي بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية. كما ذكر أنه باحثه في تحقيق الكسب. والذي يعني تجديد المؤثر في فعل العبد. وهو أمرٌ اختلف فيه المتكلّمون. فذهب الجبرية إلى القول بأن المؤثر في فعل العبد هي قدرة الله تعالى. ولا قدرة للعبد أصلاً. وقال الأشعري أن المؤثر هو الله ولكن للعبد كسباً في الفعل، وهكذا.	ص ٣٤٣/ ج ٥
الشيخ زين الدين بن الجمّيزي السكّان	لقيه بحانوته وأجاز له لفظاً.	ص ٣٥٣/ ج ٥
الجمال المغربي	يصفه بالأديب الفاضل، كتب عنه بعض رسائله.	ص ٣٥٥/ ج ٥
وجيه الدين أبو محمد بن خير	لقيه بالإسكندرية وسمع عليه وأجازه الجزء الخامس والسادس من أحاديث الخلَعي.	ص ٣٨١/ ج ٥
شرف الدين بن الصّواف	سمع عليه وأجازه في الجزء العاشر من الخلَعيات.	ص ٣٨٩/ ج ٥

أبي الحسن التجاني (اللقاء الثاني بالإسكندرية)	ورد على الإسكندرية من تونس وأقام بها، وأصبح من العدول الموثقين بها. أجاز له في التاريخ.	ص ٣٩٥/ ج ٥
ابن الجابي البزاز	أنشده بعض الأشعار	ص ٤٠٣/ ج ٥

يوضح هذا الجدول كيف كان ابن رشيد حريصاً في ذهابه وإيابه عبر مصر، على لقاء علمائها وأدبائها، وتجديد اللقاء بهم، فلم يترك فضاء خاصاً بالعلم إلا قصده فكانت مناظراته العلمية كلها من سماع، وإجازات، ونقولات تدور في فلك العلوم الشرعية والأدبية مما يدفعنا إلى ختم هذا العرض بمجموعة من الملاحظات التي تنطبق، مع بعض الاختلافات، على مجموعة من الرحلات الحجازية المغربية، حتى تلك التي كتبت بعده بقرون.

- استنتاجات عامة

هذا المسار العلمي الذي سلكه ابن رشيد إبّان رحلته الحجازية والذي بدأ في المغرب ثم الأندلس وبلغ ذروته في المشرق، كان أمراً طبيعياً ومشروعاً حتى بالنسبة لمن كان في عداد العلماء ببلاده. فالشرق عندهم هو منبع كل فضيلة ومنه شع قبس العلوم والمعرفة، ولهذا كانت الرحلة إلى الحجاز منتهى السفر على حد تعبير ابن خلدون، دون الدخول في مزايدات الأفضلية العلمية بين غرب العالم الإسلامي وشرقه.

إن الرحلة الحجازية المغربية خلال العصر الحديث، تعكس بعض خصوصيات الثقافة المغربية، والمشرقية في آن واحد. فقد اتضح أنه، كلما تعلق الأمر بالعلوم الشرعية، فإن المنهج يبقى واحداً والمضمون أيضاً. فقد اعتمد معظم الرحالة على منهج الرّواية الذي يعتمد على نقل العلوم والاهتمام بصحة متنها وسندها. فكان شيوخ العلم الديني لا يحصّلون مكانتهم إلا بربط علومهم بسند عال. فأبو سالم العياشي(٢٧)، الرحالة المغربي الشهير، خلال القرن السابع عشر كتب يقول: "لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء"، فقد كثرت الأسانيد وتمركزت العلوم كلها حول العلوم الشرعية. وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على الدور الذي لعبه الدين الإسلامي في تشكيل الثقافة الإسلامية التي انبثقت عن القرآن والسنة (الحديث خاصة)، ثم تطورت العلوم الأخرى التي تتعلق بهما كعلم القراءات والتفسير بالنسبة للقرآن، وعلم الحديث بالنسبة للسنة وعلم الفقه الذي تأسس

---

(٢٧) هو أبو سالم عبد الله بن محمد بن يوسف العياشي (ت ١٠٩٠ هـ/ ١٦٧٩ م)، فقيه، صوفي، شاعر، ناثر، رحالة مشهور، صاحب الرحلة المعروفة: ماء الموائد، وضع فهارسها محمد حجي، الرباط، ١٣٩٧ هـ/ ١٩٧٧ م (جزءان).

استجابة لتطور المجتمعات الإسلامية وحاجتها لاستنباط الأحكام، ثم تواكبها العلوم الأدبية وخاصة علم اللغة نظراً لارتباطه الوثيق بالعلوم الشرعية. فقلّما يتم الحديث في هذه الرحلات عن العلوم العقلية(٢٨)، وكان العلم العقلي الوحيد الذي يرد في بعضها هو علم الفلك الذي استمر في مجال الاهتمام بسبب الخدمات التي كان يسديها في أداء الشعائر الدينية، كتحديد القبلة وأوقات الصلاة ورؤية الهلال.

ـ استمرت الرحلة الحجازية، حتى بعد عصر ابن رشيد، في ربط المغرب بالمشرق، إلا أنها كانت تتأثر بتقلبات الأحوال السياسية، فبعد وفاة السلطان المريني أبي عنان عام ٧٥٩ هـ/ ١٣٥٧ م(٢٩)، أصيبت علاقات المغرب والمشرق بنوع من الفتور بسبب الفتن والاضطرابات التي ابتلي بها الغرب الإسلامي عامة، والتي أثرت على أمن السبل وما كان يصاحبها من مخاطر تصبح معطّلة لفريضة الحج في نظر بعض الفقهاء(٣٠). فقد أشار ابن خلدون بقدر من التأسف إلى انطفاء النشاط الفكري والعودة لنمط الحياة التي يغلب عليها طابع الانتماءات الفئوية والصراعات على السلطة. ولم تكن الحياة في الشرق العربي أفضل حالاً من غربه. ومع حلول القرن التاسع هـ (١٥ م) تعرض المغرب لهجمة الاحتلال الإيبري لسواحله المتوسطية والأطلسية، فأصبحت فتاوى علماء المغرب تقول بأفضلية الجهاد على الحج، وأقدم بعض طالبي العلم على تأجيل الرحلة الحجية والعلمية، وتفرغوا للجهاد في الثغور المحتلة. وقد سجل المؤرخ محمد حجي انعكاس هذا العامل على الحياة الفكرية بالمغرب بقوله: "انتقل المغرب من نشاط القرن الثامن (١٤م) عصر ابن البناء المراكشي، وابن رشيد السبتي، وابن أبي زرع الفاسي، وابن بطوطة الطّنجي، مباشرة إلى خمول القرن التاسع (١٥ م) حيث لا نجد أي اسم لامع لأديب أو مؤرخ أو رحّالة أو حتى مؤلف تراجم"(٣١).

لكن المغرب استطاع أن يتجاوز أزمة هذا القرن، بعدما تأسست الدولة السعدية فاستعادت مراكش، معظم القرن العاشر (١٦ م) نشاطها العلمي في عهد السلطان أحمد

---

(٢٨) هذه الملاحظة لا تعني غياب العلوم العقلية، لقد ظلت في تواجد مستمر إلى جانب العلوم الشرعية ضمن نسق واحد في الثقافة الإسلامية. وظل حملة كل صنف من العلوم يجتهدون في إظهار ذواتهم بوصفهم حملة العلم الحق والمكانة الأسمى في الثقافة الإسلامية.

(٢٩) إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، ج ٢، ص. ٤٨.

(٣٠) العبدري، الرحلة المغربية، ص. ٣٣.

(٣١) محمد حجي، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٦، ج ١، ص. ١٧٧.

المنصور الذهبي (١٥٧٨ ـ ١٦٠٣ م)، فتكاثر العلماء وطلبة العلم، وكثر التأليف في علوم شتى، وامتلأت خزانته بنفائس الكتب معظمها كتبها نسّاخون هواة ومحترفون في مراكش، والقاهرة، ومكة، والمدينة والقسطنطينية. ونشطت من جديد الصلات الثقافية بين المغرب والمشرق[٣٢]، ومن المغاربة الذين ذاع صيتهم في بلاد الشام العالم الحسن بن قاسم الدّرعي الذي خرج حاجّاً عام ١٠٠٤ هـ/ ١٥٩٦ م، واستقر به المقام ببادية الشام فأحبّه أهلها وأقبلوا على علمه. وعندما أنشد يوماً:

فلا ذاق من صاب التغرب من بكى ... على مغربي ضاع بين مشارقة

أجابه العالم نجم الدين الغزي مؤلف كتاب الكواكب السائرة معاتباً "ما ضعت بين المشارقة بل شاع ذكرك وذاع نشرك وسما قدرك"؛ وبالمقابل استقطبت مساجد مراكش وتارودانت (المحمدية) علماء من المشرق معبرين عن مساندتهم المعنوية لهذه الدولة التي ازدهرت في المغرب الأقصى مستقلة عن النفوذ التركي الذي أثر في أهم مراكز الثقافة العربية بالمشرق عندما جعل القسطنطينية داراً للخلافة الإسلامية. وبعد وفاة أحمد المنصور الذهبي انغمس المغرب من جديد في الاضطرابات السياسية وعاد الاحتلال الأجنبي إلى سواحله، فتقوى رد الفعل الديني الشعبي ممثلاً في التصوف، واختلف دور العلماء بين منخرط في الحياة السياسية كأشياخ الزاوية الدلائية، وأشياخ زاوية إليغ بسوس، وبين زاهد في الدنيا. فخرج بعضهم بحثاً عن العلم وانتهى بهم الأمر في الحجاز حيث يجدون العزاء والتسلية، وهو ما يفسر عودة تدوين الرحلة الحجازية بقوة خلال هذا القرن والقرن الذي يليه (١١ ـ ١٢ هـ/ ١٧ ـ ١٨ م)، ومنها رحلة أحمد بن ناصر الدرعي"[٣٣]، ورحلة عبد المجيد الزبادي المنالي[٣٤]، لكن أشهرها هي رحلة أبو سالم العياشي المعروفة بماء الموائد يقول عنها صاحبها "قصدي إن شاء الله من كتابة هذه الرحلة أن تكون ديوان علم لا كتاب سمر وفكاهة وإن وُجد الأمران فيها معاً فذلك أدعى لنشاط النّاظر فيها سيما إذا كان صاحب تلوين وأما صاحب التمكين، فلكل شيء عنده موقع ونفع لا يوجد في غيره"، وقد جاءت هذه الرحلة موسوعية تحتوي على تراجم عدد كبير من علماء المشرق خاصة. ولعلّ أهمّ ما يميزها تلك الصبغة الصوفية التي جعلت أفعال وأقوال مؤلفها تدل على نهجه

(٣٢) كتب عبد الله كَنون يقول "كان رجال البلاط السعدي يذهبون بانتظام إلى المشرق وفي رواحلهم صناديق مملوءة ذهباً ليعودوا بها مملوءة كتباً". النبوغ المغربي، ص. ٨٠ ـ ٨١.

(٣٣) أنظر جدول الرحلات.

(٣٤) أنظر جدول الرحلات.

الـصوفي الـشاذلي. وذاك مجـال آخـر مـن مجالات التكامل المعرفي بين المغرب والمشرق، لن يتسع له العرض.

وفي الخـتام نـسجل أنّ الرحلة الحجازية المغربية، استمرت وإلى وقت متأخر، في تحقيق الـتفاعل بـين مـا يجـري في الساحة الثقافية بالمشرق من جهة وبين ما هو حاصل في المغرب، وحتـى في الأندلس بالنسبة للحقب التاريخية المتقدمة. إلاّ أن هذه النماذج التي عرضنا لها لا تعكـس بالضرورة كل جوانب الحياة الفكرية، بل بعضاً منها وخاصة كل ما له صلة بالثقافة الديـنية، لأسباب أهمها: أن "الرحلة" تحددت أهدافها منذ الانطلاقة لأداء فريضة الحج، فتـنغمس ذات المؤلـف في التنقـيب عـن كـل ما من شأنه تعميق الثقافة الدينية لديه، وكأنها جزء من شعائر الحج. وتبقى هذه المتون أيضاً، تعبيراً صادقاً عن مؤلفيها فهي تعكس ما هم قادرون عليه من نقل وتحليل ومناظرة، فالرحلة بالأساس سيرة ذاتية.

جدول بعض الرحلات الحجازية المغربية

الرحالة	نوع الرحلة	عنوان الرحلة	تاريخ الوفاة
ابن رشيد السبتي	حجازية	ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة مكة وطيبة	ت ٧٢١ هـ
العبدري	حجازية	تعرف بالرحلة المغربية . قام بها عام ٦٨٨ هـ قصد أداء الحج وطلب العلم	؟
ابن بطوطة	حجازية سياحية علمية	تحفة النظّار في غرائب الأمصار	ت ٧٧٥ هـ
أبو سالم العياشي	حجازية	ماء الموائد أو الرحلة العياشية رحلة موسوعية في علم الشريعة والتصوف ومناسك الحج	ت ١٠٩٠ هـ/ ١٦٨٢ م
أحمد محمد الهشتوني	حجازية	هداية الملك إلى بيت الله الحرام والوقوف بالمشاعر العظام	؟
أحمد بن ناصر الدرعي	حجازية	كتبها بعد حجّته الرابعة وتعرف بالرحلة النّاصرية	ت ١١٢٩ هـ/ ١٧١٧ م
عبد المجيد الزبادي المنالي	حجازية صوفية	بلوغ المرام إلى بيت الله الحرام	ت ١١٦٣ هـ/ ١٧٥٠ م
محمد بن عثمان المكناسي	حجازية سفارية	إحراز المعلّى والرّقيب في حجّ بيت الله الحرام وزيارة القدس الشريف والخليل والتبرك بقبر الحبيب	ت ١٢١٣ هـ/ ١٧٩٩ م
أبو القاسم الزياني	حجازية سفارية سياحية	الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور براً وبحراً	ت ١٢٤٩ هـ/ ١٨٣٣ م

الفصل الثاني

الحاجة إلى منهج مشترك
في تأسيس الحوار بين المشرق والمغرب

أ.د / محمد يحيى فرج(*)

تمهيد: أصول الثقافة العربية في المشرق والمغرب

(١) في المشرق العربي:

(أ) الكندي : ولد في البصرة، حوالي سنة ٧٩٦ م (١٨٠ هجرية)، ولقب بفيلسوف العرب. وكتب عددا هائلا من الرسائل في مختلف فروع علوم الأوائل: الفلسفة، علم النفس، الطب، الهندسة، الفلك، الموسيقى، التنجيم، الجدل الديني، السياسة ... الخ، يقول عبد الرحمن بدوي: (كان الكندي أول فيلسوف عربي، بل أول فيلسوف مسلم على وجه العموم. وهو أول من أثري الثقافة العربية حين مزج بين الفكر اليوناني والفكر الديني الإسلامي. وكان واسع الثقافة، حيث شملت معرفته كل علوم الأوائل، ولا نكاد نجد بين رجال النهضة في أوربا من يضاهيه في اتساع المعرفة والتحصيل الفلسفي والعلمي) " الموسوعة ج٢ ".

(ب) الفارابي: وهو ثاني فيلسوف، ذي شان في الفلسفة والثقافة الإسلامية. لقب بالمعلم الثاني (بعد أر سطو). ولد الفارابي عام ٨٤٠ (٢٢٥ هجرية)، وقد ارتحل في سن مبكر إلى بغداد، ومنها إلى حلب، ثم إلى دمشق، ومنها إلى مصر عام ٣٣٧ هجرية (وهى السنة التي كانت فيها حكومة دمشق تتبع سلطان مصر). ثم عاد إلى دمشق حيث توفى فيها عام ٣٣٩ هجرية. يقول عبد الرحمن بدوي: (بفضل الفارابي توطدت أركان الفكر والثقافة في العالم الإسلامي، وقد أثري الثقافة الإسلامية بالمزج بين الأفلاطونية والافلوطينية من ناحية ، والفلسفة الأرسطية والمشائية من ناحية أخرى ...) "الموسوعة ج٢ ".

(*) أستاذ دكتور رئيس قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة عين شمس.

(ج) ابـن سـينا : ولد عام ٩٨ (٣٧٠ هجرية) بقرية افشنة، ثم ارتحل إلى بخاري. ثم إلى أصفهان. وقد انتشرت حوله الأساطير: فهو رمز الحكمة عند الشرقيين، وأمير الأطباء عند الغـربيين ، وفـي الفولكـور التركـي صـورة خيالـية عن ساحر عجيب الأطوار . . ويمكن تصنيف أعماله إلى منطقية ونفسية وفلسفية وإلهية وسياسة وأخلاق وتصوف . . . . . الخ.
يقـول عـبد الـرحمن بدوي: (لقد آثري ابن سينا الثقافة الإسلامية بالمزج بين فلسفة أر سطو وبعـض أجزاء فلسفة أفلاطون، لكن السائد في مذهبة هو الفلسفة المشائية. وقد استطاع في موسـوعته الفلـسفية الكـبرى (الشفاء) أن يقدم أوفى دائرة معارف فلسفية عرفتها العصور الوسطى في الغرب. "الموسوعةج١".

(د) الغزالـي : ولـد عـام ١٠٥٩ م (٤٥٠ هجـرية) بمديـنة طـوس. ولقـب بحجـة الإسـلام. ارتحـل إلى بغـداد لـيدرس بهـا، ثم سلك طريق الزهد والانقطاع، ثم رحل إلى دمـشق و أقـام بهـا مـدة قـصيرة، ثـم إلى بـيت المقدس والخليل. حيث قام بتصنيف كتاب الإحـياء. ثـم جـاء مـصر وقـصد (الإسـكندرية)، ومنها إلى المغرب، ثم أخيرا إلى مسقط رآسـة. يقـول عـبد الرحمن بدوي: (كان الغزالي مفكرا ومتكلما وفقيها وصوفيا، وكانت لديـة القـدرة علـى إقامـة الحجة بشكل منقطع النظير. وليس بصحيح مطلقا ما يذهب إليه الـبعض مـن أن هجـومه على الفلاسفة والفلسفة عموما كان له اثر في صرف المسلمين عن الفلـسفة، وآيـة ذلك أن جميع فلاسفة الأندلس إنما عاشوا وازد هروا بعده، كما أن الفلسفة الإسـلامية في المـشرق قـد تابعـت مـسيرتها القـوية الخـصبة دون أن تعـبأ بمـا قاله الغزلي) "الموسـوعةج٢". وقـد خـصص الغزالـي للـرد علـى الفلاسفة أهم كتبه في الفلسفة وهو "تهافـت الفلاسـفة" ـ سـواء فلاسـفة اليونان القدماء، أو الفلاسفة المسلمين مثل ابن سينا والفارابي . .

(٢) في المغرب العربي:

يمثل الثقافة والفلسفة العربية في المغرب العربي أربعة من كبار المفكرين وهم: ابن باجة وابن طفيل، وابن رشد وابن خلدون. وسوف نقتصر هنا على المفكرين الآخرين:

(أ) ابـن رشـد: ولـد في مديـنة (قـرطبة) عـام ١١٢٦م (٥٢٠ هجـرية)، ثم ارتحل مـراكش عام ١١٥٣م حتى صار قاضيا مشهورا. يقول عبد الرحمن بدوي: (ظفر ابن رشد في العصر الوسيط، واوائل العصر الحديث بشهرة لم يحظ بمثلها أي فيلسوف إسلامي آخر.

وقد كان القديس توما الاكويني (١٢٢٥) اكبر خصم وفى الوقت نفسه اكبر مستفيد من ابن رشد ومؤلفاته وشروحه. بينما كان رو جر بيكون شديد الإعجاب بابن رشد وفلسفته. وقد ظلت مؤلفاته وشروحه تحظى بعناية وافرة لدى المشتغلين بالفلسفة في أوربا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، حتى اصبح "سيد العلماء" في بادوفا، كما قال عنة سافونا عام ١٤٤٠ (انه ملك العبقرية الإلهية التي شرحت جميع مؤلفات أر سطو)ومن أهم أعماله كتاب "تهافت التهافت" ردا على كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة" الموسوعة ج١.

(ب) ابن خلدون: ولد في تونس عام ١٣٣٢م (٧٣٢ هجرية)، وتوفى في القاهرة عام ١٤٠٦م (٨٠٨ هجرية) وهو فيلسوف وعالم اجتماع وسياسي. يقول جميل صليبا في كتابه (تاريخ الفلسفة العربية): (إن آراء ابن خلدون عن علم التاريخ وعلم العمران البشرى - أي الاجتماع، لا يدخله في عداد مؤسسي فلسفة التاريخ فحسب، بل في عداد مؤسسي علم الاجتماع وعلم الانثروبولوجيا الحضاري. وقد لفت الأنظار بمقدمته عن علم العمران عند الغالبية العظمى من علماء أوربا، ولم تتحقق آماله إلا على أيدي التوريين).

تعقيب: علاقة المشرق بالمغرب:

يتبين لنا مما سبق أن المشرق كان اسبق من المغرب إلى مضمار الحضارة والثقافة. لذلك كانت الوفود تزحف من المغرب إلى مناهل الثقافة في بغداد ودمشق والحجاز لكي تغترف من العلم الإسلامي في منابعه، كما ازدهرت مراكز استنساخ الكتب من المشرق، وكان اهتمام أهل المغرب في بادي الأمر بالرياضيات والعلم الطبيعي والطب ودراسة الشعر والتاريخ والجغرافيا (أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام).

علاقة المغرب بالفكر الأوربي:

كما أشرنا، كان لآراء ابن رشد تأثير كبير على محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة اليهود والمسيحيين في الغرب المسيحي، وقد تأثر بآرائه توما الاكويني، ونشأت رشديه لاتينية تتعصب لآراء الشارح الكبير وتنهج منهجه. ولا شك أن محاولة (اسبينوزا) في التوفيق بين الفلسفة والدين (ومقالة في اللاهوت والسياسة) إنما ترجع في جملتها إلى مجهودا ابن رشد وأثرة في هذا الميدان .

وما نود التركيز عليه - بعد هذا العرض - هو أن مفكرى المشرق والمغرب كانوا على وعى بأهمية المنهجيات في الفلسفة والثقافة العربية، وتأصيل الحوار فيما بينهما على هذا

الأساس، وهو الأمر الذي لفت نظر المفكرين الغربيين في العصر الوسيط، مما حدا بفلاسفة أوربا إلى تأصيل الحوار مع العرب المسلمين، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر.

الثقافة العربية: من الأصالة إلى المعاصرة

(١) نقل المنهجيات الغربية والواقع العربي:

إن قضية البحث عن منهج هي القضية الأولى في كل العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية، إذ ترتبط نتائج كل علم بالمنهجية المتبعة. ولذا نستطيع أن نؤكد أنه ـ في العصر الحديث ـ ليس من علم دون منهجية تشكل الخلفية التي بنى عليها. وإذا كان الأمر كذلك، جاز لنا أن نقول بأن الفراغ العلمي والتخبط الفكري ـ بعد عصور السلف في المشرق أو المغرب ـ ولا سيما في الوقت الراهن كما يعيشها واقعنا الثقافي العربي، تظهرهما بوضوح سذاجة المنهجية التبريرية التي نعاني منها.

ونحن ندعو من خلال هذه الندوة إلى ضرورة الاهتمام بوضع منهجية مشتركة للحوار الثقافي العربي بين المشرق والمغرب، في ضوء التحدي الحضاري الذي تطرحه إشكالية المنهج، والسبيل إلى تخطى هذا الواقع الأليم نحو آفاق الخلق والإبداع غير المحدودة. على الأقل أن نكون خير خلف لخير سلف.

إذ ما حاولنا الكشف عن طبيعة المنهجيات، كما طورها الفكر الغربي، يمكننا حينئذ أن نتبين "المأزق" الذي ينطوي عليه نقل هذه المنهجيات لتطبيقها على واقع ثقافي مختلف للواقع الذي نمت وترعرعت فيه.

(أ) إن ارتباط كل منهجية بحقبة معينة، وفى مجتمع معين، يعني نسبيتها وفقدانها للشمولية والتعميم، وبالتالي فإن نقلها وزرعها في غير أرضها، بشكل آلىّ، يصبغان عليها في البداية هالة من الجدة، غير أن الافتتان بها لا يلبث أن يذبل ويتلاشى مخلفا الفراغ. فقد حاول المفكرون العرب ـ عموما في العصر الحديث نقل وجودية هيدجر، ثم وجودية سارتر، وكذلك جرت محاولات لنقل الوضعية الجديدة، وهى تمثل مرحلة متقدمة من الابستمولوجيا. ولم تستطع هذه المنهجيات أن تتأصل وتنمو لأن الخلفية التي كانت وراء ظهورها في الغرب لم تكن قائمة في ارض العرب. والغريب أن هناك الآن محاولات لتطبيق اركيولوجيا ميشيل فوكو على واقع الثقافة العربية: فهل سيكون حظها أوفر من حظ غيرها من المنهجيات؟

(ب) إن عدم براءة أي منهج وارتباطه الأيديولوجي يعنى أننا حين ننقل منهجا معينا إلى واقع مغاير للواقع الذي نما فيه، فأننا نتجاهل كل الخلفيات الثقافية الاجتماعية التي تحكمت في وجوده، وقد يقودنا هذا حتما إلى أخطاء فادحة في أي حكم نحاول أن نطلقه على واقعنا العربي الثقافي.

(ج) إن نقل مفاهيم معينة ذات دلالة محددة في إطار محدد، إلى واقع مختلف قد يؤدى إلى وجود بلبلة أو فوضى منهجية لا يمكن أن تقود إلا إلى الكثير من الغموض والإبهام، وهو بالقطع ما نجم عنة سوء التفاهم ـ وحدة أم تعدد ـ في الحوار بين المشرق والمغرب.

تعقيب : إن هذه المنهجيات ـ رغم نواقصها في الثقافة العربية الراهنة ـ إلا إنها تشكل الطريق غير المباشر نحو المزيد من الحرية. إنها طريق التحرر المليء بالأخطاء والعثرات، لكنه طريق الخلاص الطويل الذي يمتد إلى الأفاق غير المحدودة للخلق والإبداع والتجديد. فكل منهجية تشكل محاولة جديدة لفهم الذات، أو بالأحرى لتوسيع أفق هذا الفهم. فهل ساعد ذلك على مرونة الحوار ـ في الثقافة العربية ـ بين المشرق والمغرب ؟

حاجة الحوار / الثقافة العربية (بين المشرق المغرب) إلى منهج مشترك:

ضرورة تفرضها العولمة والتحولات الفكرية العالمية:

إن رفض المنهجيات الغربية ـ في ضوء العولمة والتحول الفكري العالمي ـ قد يعنى الانغلاق على الذات العربية، وخنق ديناميكية الحياة الثقافية. بينما الانفتاح على الغير ـ أو انفتاح الأنا العربي على الأخر العربي ـ والتفاعل الحضاري معه، ومعرفة الذات أو الأنا بتوسيط الأخر، قد تكون مكونا أساسيا لكل عطاء جديد . . .

ونعلنها صراحة من خلال هذه الندوة إننا ـ نحن المفكرين والمثقفين العرب ـ في حاجة ماسة إلى توحيد مناهجنا الفكرية ، لضمان موضوعية الحوار، وتقليل مساحة الاختلاف، وبعبارة أخرى "إن وحدة الثقافة بين المشرق والمغرب" تعد شرطا أساسيا للمساهمة الفعالة في حضارة الإنسان العربي المعاصر. غير أن مثل هذا الأمر يجب أن تسبقه معرفة جيدة لطبيعة المرحلة الاجتماعية والسياسة التي نمر بها.

أخيرا : هذه دعوة للباحثين عن "واقع ثقافي أفضل" ـ ثقافة واحدة أو متعددة ـ في الحوار العربي بين المشرق والمغرب: أقول فيها "إن تغيير الواقع الثقافي العربي الراهن،

وتخليصه من حالة الركود الفكري الذي يعيشه، وباختصار إن ملْ الفراغ العلمي الذي يدور فيه هذا الواقع ، ليس بالأمنيات، أو تفوق طرف في الحوار، أو الكشف عن الفراغ أو الاغتراب الذي يعانى منه هذا الواقع، ولا يكفى أن نقول بأننا لسنا ضد العلم أو التجديد، بل من المهم أن نبدأ بإنتاجه، لا أن نكتفي باستهلاكه كما يصلنا، وإلا أصبحنا أسري منهجية واحدة ساذجة، أو منهجية التغني والتفاخر بكل ما يمت لتراثنا بصلة ، أو منهجية جمع أكبر عدد ممكن من الأدلة على فساد حضارة (الأخر) .

والواقع أن مثل هذه المنهجية هو قد تسيْ من قريب أو من بعيد للحوار العربي، بل للثقافة العربية. إذ تقيم بيننا وبين ماضينا ستارا كثيفا يجعلنا نخشى التطلع إليه بعين الموضوعية، وتجعل بيننا وبين المستقبل سحبا تحجب كل رؤية لأفق ثقافتنا !

أخيرًا إن لم ننتبه إلى التحديدات التي تفرضها علينا التحولات الثقافية العالمية في ضوء العولمة أو ما بعد الحداثة، أو نهاية التاريخ، أو نهاية الميتافيزيقا . . . الخ . . . . . . فقد نصل من خلال مثل هذا الحوار : إلى ثقافة عربية بلا مركز !

الفصل الثالث

حول مفهوم الثقافة والمثقفين
رؤية تحليلية

د / منى السيد حافظ عبد الرحمن(*)

مقدمة

لاشك أننا نعيش عصراً يشوبه الكثير من المغالطة الفكرية والمخالطة في المفاهيم، والمفارقة في المعاني. الأمر الذي يستوجب منا الدقة والتحديد وخاصة في مجالنا؛ مجال البحوث الاجتماعية. وفي هذا الإطار يؤكد البعض؛ أن البحث العلمي يحتاج إلى درجة كبيرة من الدقة والتحديد، كما أن البحث الاجتماعي، إلى جانب ذلك، يستمد أغلب مفاهيمه من لغة الحياة العلمية. *(عبد الباسط حسن في ١٩٨٢، ص ١٨٢)*

ويعتبر تحليل مفهومي الثقافة والمثقفين من وجهة النظر السوسيولوجية ليس بالأمر اليسير على الإطلاق نظراً لتعدد التعريفات واختلافها من ناحية ولاختلاف الباحثين من جهة أخرى، ولاختلاف التوجهات الأيديولوجية من ناحية ثالثة، ولاختلاف الاتجاهات النظرية في مجال علم الاجتماع من ناحية رابعة، ولاختلاف السياق الاقتصادي الاجتماعي السياسي الثقافي من ناحية خامسة، ولاختلاف البعد المكاني الجغرافي من ناحية سادسة، ولاختلاف البعد الزماني من ناحية سابعة.

ورغم صعوبة المهمة، إلا أننا نسعى جاهدين في مجادلة اجتهادية نحو عملية الطرح والفهم والتحليل لمفهومين محوريين في المجال السوسيولوجي آلا وهما الثقافة والمثقفين.

(*) أستاذ علم الاجتماع المساعد ـ قسم الاجتماع ـ كلية الآداب ـ جامعة عين شمس.

إشكالية تحديد المفهوم وصياغة التعريف:

مما لا شك فيه أننا في مجتمعاتنا العربية بصفة عامة ومجتمعنا المصري بصفة خاصة نقع أسرى لعملية تحديد المفاهيم وتعريف المصطلحات .

إذ إن هناك خلط بين هذين المفهومين بين كل من العامة والخاصة من ناحية، ليس ذلك فحسب، بل أن هناك أيضاً اختلاف في المعنى بين رجل الشارع والمتخصص من ناحية أخرى، فضلاً عن أن هناك اختلافًا واضحًا بين كل من المتخصصين وبعضهم البعض من جهة وبين العامة وبعضهم البعض من جهة أخرى حول إشكالية المفهوم والتعريف من جهة ثالثة .

ومن ثمّ يجدر بنا في هذا المقام أن نحدث قدراً من فض الاشتباك في هذه الإشكالية الخاصة بتحديد المفهوم وصياغة التعريف الخاص بكل من مفهومي الثقافة والمثقفين .

حول مفهوم الثقافة والمثقفين

هناك خلط واختلاف بين كل من مفهوم الثقافة والمثقفين سواء بين العامة وهذا أمر مقبول، وبين الخاصة وهذا أمر يصعب قبوله .

فالثقافة كمفهوم من وجهة نظر العامة تعني الحذاقة والفطنة والفهلوة وكثرة المعلومات والمعرفة .

في حين تعني الثقافة من وجهة نظر الخاصة أعني المتخصصين الذين ينقسمون إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : يرى أن الثقافة تعني الجانب المعنوي الذي يشتمل على العادات والتقاليد والأعراف وما إلى ذلك .

أما القسم الثاني : فيؤكد أن الثقافة في معناها تتضمن الجانبين (المادي والمعنوي) بكل ما فيهما من تكنولوجيا وآلات وأدوات . . . الخ، فضلاً عن العادات والتقاليد والقيم . . إلى غير ذلك .

والقسم الثالث : يستخدم مفهوم الثقافة Culture بوصفها مرادفاً لمفهوم الحضارة Civilization .

ويعتبر الفريد فيبر A.Weber من أبرز هؤلاء الذين قدموا تفرقة واضحة في هذا الإطار إذ استخدم مفهوم الحضارة بهدف الإشارة إلى المعرفة العلمية ومدى سيطرتها على الموارد الطبيعية؛ على حين يظهر استخدام مصطلح الثقافة في النتاج الفني والديني والفلسفي للمجتمع. *(بوتومور: ١٩٧٣، ص١٩٤)*

وفي موضع آخر أكد ألفريد فيبر؛ أن الثقافة المادية قابلة للانتقال والتواصل بينما تظل الثقافة غير المادية محتفظة بطابعها لأنها غير قابلة للتواصل.

(الطاهر لبيب: ١٩٧٨، ص٣٢)

أما اصطلاح المثقفين من وجهة نظر رجل الشارع فهو يعني العارفين ببواطن الأمور والمتعلمين . . . إلى آخره. وفي هذا خطأ في التعريف وخلط في المعنى بينما يعرف المتخصصون مفهوم المثقفين بأنه يعني هؤلاء الذين لديهم قدر من الوعي وعلى درجة معينة من الوعي والإدراك والفهم لحقائق الأمور في مجالات عديدة. وهذا ما لا يمكن قبوله بشكل مطلق.

وحقيقة هناك خلط كبير بين المثقف والمتعلم ولكننا نؤكد في هذا الإطار ليس كل ما هو متعلم مثقف، وليس كل ما هو مثقف متعلم.

الثقافة والمثقفين على الخريطة السوسيولوجية

ولا شك أن هناك اختلافًا واضحًا في موقف الاتجاهات النظرية السوسيولوجية من الثقافة والمثقفين ومن ثم يمكن طرح موقف عنها وذلك على النحو التالي:

(١) موقف الاتجاه الوظيفي من قضيتي الثقافة والمثقفين:

يؤكد الوظيفيون أن الثقافة هي عبارة عن كائن اجتماعي يشبه الكائن العضوي، كما أنها تتكون من مجموعة من المناشط والاتجاهات والمواقف التي يلعب كل منها دوراً محدداً لتحقيق أهداف معينة. وهذه المناشط والاتجاهات والمواقف تنتظم في شكل نظم اجتماعية كالأسر والهيئات المختلفة الأخرى. *(B. Ma Linowski, 1960, P. 152)*

كما يشير الوظيفيون - في إطار رؤيتهم النظرية - إلى أن المثقفين هم هؤلاء الفاعلون في النسق الاجتماعي وأن لكل منهم دوراً محدداً لتحقيق الهدف العام.

(٢) رؤية الاتجاه الماركسي لكل من الثقافة والمثقفين:

تنظر الماركسية إلى الثقافة بوصفها بناءً يتكون من مجموعتين أساسيتين:

المجموعة الأولى: تشكل البناء التحتي الذي يتحكم في تفاعل أبنية النسق مع بعضها البعض.

والمجموعة الثانية: تتكون من البناء الفوقي الذي يشتمل على الوعي والثقافة والقيم المعنوية. *(Antonina Klosawasa, 1970, PP. 5-20)*

ومن ثمّ فإن المجموعة الثانية ـ من وجهة نظر الماركسية ـ تخضع للمجموعة الأولى.

ويضيف الماركسيون ـ في إطار توجههم الأيديولوجي ـ إلى أن المثقفين هم هؤلاء الذين يقع على عاتقهم مسئولية الثورة والتغيير.

(٣) تصور الفكر النقدي لمفهومي الثقافة والمثقفين:

يزعم الفكر النقدي في تعريفه للثقافة بأنها تلعب دوراً مستقلاً في المجتمع، وأن القول بالحتمية الاقتصادية ـ من وجهة نظر الفكر النقدي ـ فيه نوع من السذاجة، ومن ثم ترفض النظرية النقدية مناقشة علاقة البناء الفوقي بالبناء التحتي.

(زولتان تار: ١٩٩٢، ص ٥٨)

أما مفهوم المثقفين ـ في ضوء الفكر النقدي ـ فهم هؤلاء القادرون على إثارة الوعي. فضلاً عن كونهم يقومون بدور الفاعل في عملية التغيير.

(٤) الثقافة والمثقفين في بوتقة التفاعلية الرمزية:

يرى التفاعليون الرمزيون؛ أن الثقافة هي مجموعة من السلوكيات المتعلمة والمتراكمة التي نشأت وتطورت عبر أجيال عديدة من خلال تعلم الإنسان ترميز الأشياء.

(رالف بيلز وهاري هويجر: ١٩٧٦، ١٣٥)

كما يؤكد التفاعليون الرمزيون من خلال رؤيتهم التحليلية؛ أن المثقفين هم الذين يحدثون قدراً من التراكم السلوكي في إطار من المعايير الاجتماعية. ومن ثم فهم يمارسون التأثير المتبادل على سلوك بعضهم البعض، وتوقعاتهم عن البعض، وعن بعض المواقف

والسلوكيات والرغبات والمشاعر والاتجاهات والاستجابات والأفكار من خلال اللغة والرموز والإشارات. *(عاطف غيث: ١٩٩٣، ص٢٥٣)*

(٥) نظرية التبعية وعلاقتها باصطلاحي الثقافة والمثقفين:

تنظر التبعية للثقافة على أنها نتاج لكل ما يحدث في أي مجتمع في علاقته بمنظومة الثقافة العالمية، معنى هذا أن هناك علاقة وثيقة الصلة ـ من منظور التبعية ـ بين كل ما هو محلي وبين ما هو عالمي ـ بعبارة أكثر تحديداً؛ أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال؛ تفسير العوامل الداخلية بمعزل أو بدون العودة إلى العوامل الخارجية.

(جلال أمين: ١٩٨١، ص ص ١١١، ١١٢)

ويؤكد أصحاب نظرية التبعية؛ أن المثقفين هم هؤلاء الذين يلعبون دوراً فاعلاً في توجيه سلوكيات الأفراد في المجتمع، فضلاً عن مسئوليتهم الكبرى في تنظيم عملية التفاعل الاجتماعي داخل مختلف المواقف الاجتماعية.

(٦) الثقافة والمثقفون على مسرح العولمة:

يرى منظري العولمة أن الثقافة هي نتاج للكون وكل ما يحدث فيه من تغير وتطور وثورة تكنولوجية ومعلوماتية على اعتبار أن الكون بمثابة أسطوانة دائرية تحيط بالعالم وبالبشر ككل.

وتنظر العولمة للمثقفين بوصفهم هؤلاء الفئة التي يقع على عاتقها مسئولية تذويب العموميات والخصوصيات مقابل طرح البدائل لاستيعاب الحاضر والرغبة في الاستمرار لتطوير المستقبل.

خاتمة:

لاشك أن الطرح المقدم في هذه الورقة عالج مفهومين أساسيين في المجال السوسيولوجي هما: الثقافة والمثقفين، وإذا كان هذا الطرح قد تناول تحليل هذين المفهومين بشكل شمولي Macro واتضح ذلك جلياً من خلال كل من التحليل البنائي الوظيفي والتحليل الماركسي فإن هناك بعض الاتجاهات النظرية في مجال علم الاجتماع التي عالجت الثقافة والمثقفين بشكل جزئي Micro كالتفاعلية الرمزية. إضافة على أنه إذا كانت هناك بعض الاتجاهات النظرية التي تنظر إلى كل الثقافة والمثقفين باعتبارهما انعكاساً للظروف

كالماركسية مثلاً، فإن هناك بعض الاتجاهات النظرية التي تمنح الثقافة دوراً مستقلاً في قيادة المجتمع من خلال فئة المثقفين كالبنائية الوظيفية والاتجاه النقدي في علم الاجتماع.

(منى حافظ: ٢٠٠٤، ص ١٨٥)

الفصل الرابع

أزمة الثقافة العربية في ظل العولمة
رؤية سوسيولوجية للتحديات وآليات المواجهة

د / حنان سالم(*)

مقدمة

يشير مصطلح الثقافة إلي نمط التفكير وأسلوب الحياة ، ومن ثم فإن الثقافة نسبية تختلف باختلاف المجتمعات وباختلاف المراحل التاريخية .

وقد شهد العالم مع مطلع القرن الواحد والعشرين تطورات هائلة وغير مسبوقة في كافة المجالات ، ولا سيما المجالات العلمية والتكنولوجيا إلي الدرجة التي جعلت العالم يطلق عليها مسمى الثورة التكنولوجية .

وقد لعبت هذه الثورة الجديدة دوراً واضحاً في تغيير العالم المعاصر على كافة المستويات سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وأيضاً ثقافياً ، فضلاً عن تغيير الكثير من قيم ومقولات الماضي ، وفرضت قيماً ومعايير جديدة .

والسؤال هل أثرت هذه الثورة بنفس الدرجة على كل دول العالم ؟

و إذا كانت هذه الثورة العلمية والتكنولوجية قد فرضت قيماً ومعايير جديدة ، أو تحاول فرض قيم ومعايير جديدة ، هل تعكس هذه القيم والمعايير ثقافة عالمية توفر العدل والمساواة، واحترام حقوق الإنسان لكل دول العالم ، أم إنها تعكس قيماً ثقافية لعناصر القوى المسيطرة على العالم اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً ؟

والإجابة لا تحتاج إلي تفكير ، لأن المشاهدات الواقعية تشير إلي مظاهر الغزو الثقافي الغربي ، ولا سيما النموذج الثقافي الأمريكي تحت مسمى العولمة.

و هذا لا يلغي وجود نماذج أخرى ربما تكون أقل ظهوراً ولكنها موجودة ، وقد تتمكن

(*) أستاذ مساعد علم الاجتماع ـ كلية الآداب ـ جامعة عين شمس .

في وقت لاحق من الظهور والسيادة بصورة أكبر وأوضح، وهذا يتوقف على ما لديها من أشياء ومعطيات يمكن أن تقدمها للعالم.

و تجدر الإشارة إلي أن خطورة النموذج الثقافي الأمريكي على دول العالم بصفة عامة والعالم العربي بصفة خاصة ، لا تكمن في فرض قيم ومعايير مغايرة للقيم والثقافة العربية، بل تكمن في تغيير أنساق القيم العربية السائدة ، والتراث سواء الحضاري أو الديني ، والذي يُعد من وجهة النظر الأمريكية أداة لتكريس التخلف ومعبراً لاستخدام العنف .

و هذا ما يجعلنا نشير بل ونؤكد أن العقل العربي في ظل هذه الأوضاع العالمية الجديدة يواجه تحديات كثيرة . ولاشك أن أخطر المعارك وأصعبها ليست هي المعارك التي تستخدم فيها الآلة العسكرية المدمرة ، مهما كانت درجة الدمار التي تخلفها هذه المعارك ، إن أخطر المعارك هي ما تدور في عقول البشر ، وتستهدف القيم والوجدان.

وإذا جرت هذه المعركة ، وتم تبديل أو حتى إضعاف الأفكار والمبادئ والمفاهيم الراسخة نستطيع القول بأن النصر قد أكتمل لعناصر القوى المهيمنة .

ولكن من يريد الحفاظ على هويته يجب أن يحافظ أولاً على قدرته على مواجهة التحديات ، وقدرته على التفاعل وليس الخضوع ، وهذا لن يتأتى إلا بتطوير العقل البشري وصقله بالمعرفة التي تتيح لنا فرصة المحافظة على الموروث النافع ، وتنقية الوافد من الثقافات واختيار ما يلاءمنا .

وإذا كانت الأمة العربية تعايش أزمة ثقافية في ظل التحولات العالمية واختلال ميزان القوى الدولي ومن ثم اختلاف المصالح والأهداف، فيجب أن ندرك أن هذه الأزمة لها عوامل خارجية وعوامل داخلية، وهذه العوامل تشكل في مجملها تحديات يجب التصدي لها.

و من هنا تحاول هذه الورقة البحثية رصد أبعاد أزمة الثقافة العربية من خلال مناقشة مجموعة من المحاور الرئيسية تتمثل في الأتي :

أولاً : المقصود بأزمة الثقافة العربية .

ثانياً : العوامل الخارجية لأزمة الثقافة العربية (التحديات الخارجية) .

ثالثاً : العوامل الداخلية لأزمة الثقافة العربية (التحديات الداخلية) .

رابعاً : آليات مواجهة أزمة الثقافة العربية على المستويين الخارجي والداخلي .

أولاً: المقصود بأزمة الثقافة العربية:

قبل أن نبدأ الحديث عن أزمة الثقافة العربية ومظاهرها في ظل العولمة، لابد من الإشارة إلي معنى الثقافة بصفة عامة وخصائصها .

تعرف الثقافة بأنها "طريقة الحياة وطريقة التفكير ، ومن ثم فهي منتج اجتماعي واقتصادي وفكري ، يتم التوصل إليه بالجهد المقصود" .

(عبد العزيز حمودة،١٩٩٣ : ٢٤ ، فتحي عبد الفتاح،٢٠٠٣ :١٧ ، ت.س.اليوت، ٢٠٠١ : ٣٠)

ومن أهم خصائص الثقافة:

- النسبية : تختلف الثقافة باختلاف المجتمعات وباختلاف المراحل التاريخية .
- التنوع : يوجد في المجتمع الواحد تنوع في الثقافات أو ما يطلق عليه الثقافة الفرعية وهي تعكس قدراً من التمييز والخصوصية .
- التغيير : يطرأ على عناصر الثقافة بعض التغيير بفضل التطور والتقدم العلمي والتكنولوجي .
- الانتقال : يمكن لعناصر الثقافة أن تنتقل من إقليم إلي إقليم داخل المجتمع الوا حد كما تنتقل كذلك من مجتمع إلي أخر .

وثقافة الفرد في أي مجتمع من المجتمعات لا تنفصل عن ثقافة الطبقة التي ينتمي إليها ، وثقافة الطبقة لا تنفصل عن ثقافة هذا المجتمع في فترة تاريخية معينة .

ولأن العالم يشهد من حولنا تغيرات عميقة أثرت بصورة واضحة على خصوصية المجتمعات في مختلف المجالات وخاصة في المجال الثقافي ، فلم تعد هناك ثقافة منعزلة عن باقي الثقافات الأخرى ، بل يشهد العالم من حولنا تنوع الثقافات وتداخلها مع بعضها البعض عبر مراحل تاريخية طويلة وليس الآن .

وفي تصوري أن تفاعل الثقافات يُعد أمراً هاماً وضروريًّا ، بل ويجب تفعيله ولكن بشروط من أهمها :

١. أن تنطوي الثقافات المتفاعلة على درجة من التقارب تؤدي إلي الفهم .
٢. أن يكون الاختلاف في الثقافات وسيلة للفت الانتباه إلي مضامين الثقافات المختلفة ومميزاتها .
٣. أن يكون لكل ثقافة مزية خاصة تثير الإعجاب لدى الثقافات الأخرى .

وقد كانت ثقافة الأمة العربية ومنجزاتها المادية وتراثها الفكري والأدبي مصدراً لكل الحضارات الغربية التي نقلت عنا الكثير ، إلي أن أصبحنا نحن الناقلين أو المستهلكين للثقافة

الغربية وكانت هذه بداية أزمتنا الثقافية . وفي هذا الإطار يقول "سامي خشبة" "إن منجزات ومنتجات العالم العربي قد كانت من المكونات الرئيسية للغرب ، منذ بدايات القرون الوسطى حتى بدايات العصر الحديث ، باكتشافاتنا العلمية وإضافات مناهجنا الفكرية ، ونظمنا الإدارية ونماذج سلوكياتنا وآدابنا في عصور ازدهارنا ، ثم عن طريق اقتصادنا من خلال التجارة والتحكم في مصادر سلعها ومراكزها وطرقها .

ومن العقلانية والموضوعية أن نتبصر بدخول الفعاليات الغربية المناظرة في تكويننا منذ اكتشفنا علومهم ومناهجهم في البحث والتفكير ، وتكنولوجياتهم ونظمهم ، ومنذ دخلت اقتصادياتنا في إطار المنظومة الاقتصادية الغربية التي شملت وانتظمت العالم كله إنتاجاً وتوزيعاً واستهلاكاً ، ثم منذ اشتباكنا الضروري مع المنظومة المعلوماتية ـ المعرفية السياسية العالمية التي أقامها الغرب" . *(سامي خشبة ، ٢٠٠٤ : ٩)*

وعند هذا المستوى قد لا نجد أي مشكلة أو أزمة ، فقد نقل الغرب عنا نحن العرب في فترة تاريخية معينة فنوننا وآدابنا وعلومنا ، ونحن اليوم ننقل عنهم كل ذلك .

فما هو وجه الخطورة إذن الذي يشير إلي أبعاد أزمة ثقافية تعايشها الأمة العربية؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل تقودنا إلي ضرورة أن نتبصر بحقيقة أساسية وهي "إن دخول الغرب في تكويننا الحديث كان في وقت واحد ذا تأثيرات متضاربة على أكثر من مستوى وفي أكثر من اتجاه ، وعبر أكثر من جيل أو عصر وأكثر من وسيلة أو أسلوب : بالحرب والتجارة وبالتسلل المالي وبالكشوف العلمية والمعرفية ، إضافة إلي تأثيره بالثقافة في صورة معارف ومعلومات ، أو في صورة وسائل نشر وتوصيل بأكثر من لغة وبأكثر من منهج ولأكثر من هدف" . *(سامي خشبة ، ٢٠٠٤ : ١٠)*

الأمر الذي يجعلنا لا نتحدث عن علاقات تفاعل متبادل ، بل علاقات تأثير أحادية الجانب ، وهناك فرق شاسع بين الحالتين .

فعلاقات التأثير تعني أن هناك طرفًا قويًا وطرفًا آخر ضعيفًا، وفي إطار حديثنا عن الثقافة فإن الأمة ذات الثقافة الأضعف قد تخضع في ظل ظروف معينة لتأثير ثقافة من الثقافات السائدة في فترة تاريخية معينة فتتأثر بها ولكنها لا تؤثر فيها .

أما علاقات التفاعل فتعني عملية التأثير والتأثر المتبادلين بين طرفين أو أكثر ، وقد لا تكون قوة العناصر المتفاعلة متساوية في موقف التفاعل ، ومن ثم فإن التأثير سوف يختلف ، بحيث يبدو واضحاً تأثير الطرف الأقوى ، ولكن هذا التأثير يتوقف دوره عند مستوى لفت الانتباه ، ولا يصل لدرجة الاستقطاب التام ، وهذا يتوقف على رغبة الطرف الآخر في

المقاومة ورفض الامتثال للطرف الأقوى ، فضلاً عن دوام الرغبة في المحافظة على الخصائص المميزة(*) لهذا الطرف .

و الوضع العربي الراهن للأسف الشديد يعايش حالة علاقات التأثير الأحادي والتي أدت إلي خلق أزمة الثقافة العربية والتي تتمثل في المحاولات الخارجية المنظمة التي تستهدف النيل من قوة وتماسك الأمة العربية ، ومحاولات تفتيت أواصر الصلة بين الدول العربية وبعضها البعض ونشر العداء فيما بينها ، فضلاً عن محاولات تغيير أنساق القيم السائدة والتراث الحضاري والديني والاستهانة بالمقدسات الدينية ودور العبادة .

ثانياً: العوامل الخارجية لأزمة الثقافة العربية (التحديات الخارجية)

تواجه الأمة العربية مجموعة من التحديات الخارجية تشكل في تفاعلها عوامل أساسية لأزمة الثقافة العربية وتتمثل فيما يأتي :

١ . هيمنة النموذج الثقافي الأمريكي
٢ . شيوع فكر الاستهلاك عالمياً
٣ . محاولات اختراق العقل العربي

و فيما يلي سوف نشير لكل عامل من هذه العوامل بشيء من التفصيل :

١- هيمنة النموذج الثقافي الأمريكي:

واجهت الثقافة العربية مع نهاية القرن العشرين واستقبال القرن الواحد والعشرين تحديات كثيرة ، من أهمها الغزو الثقافي الغربي ، ومحاولات فرض نموذج قيمي وثقافي معين، هو النموذج الأمريكي وخاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ .

"لقد غيرت أحداث الحادي عشر من سبتمبر العالم كما فعل انهيار سور برلين العظيم، إلا أن أحداث سبتمبر أدت إلي ظهور العديد من التساؤلات حول الإدارة العالمية للعلاقات المختلفة بين المجتمعات ، والثقافات المتنوعة"

(Jean Tardif, 2002: 12-48)

وقد برزت الثقافة الأمريكية التي غيرت الكثير من سمات الدول والشعوب والتي باتت تحمل العديد من سمات الثقافة الأمريكية التي تم تصديرها إلي العالم على نطاق لم يسبق له مثيل ، وتظهر الثقافة الأمريكية تقريباً في كل شئ بداية من المباني الإدارية العالية

(*) تعد اللغة من أهم العناصر الثقافية والمحافظة عليها تعد شكلاً من أشكال المقاومة والصمود ، وقد استطاعت الشخصية المصرية عبر مراحل تاريخية مختلفة أن تحافظ على لغتها العربية لغة رسمية وأساسية للبلاد ، بالرغم من فترات الاستعمار الطويلة التي تعرضت لها ، وتعاقب العديد من الثقافات ذات التأثير القوي عليها مثل الثقافة الفرنسية والثقافة الإنجليزية .

Tall office builidings والموسيقى ، الأفلام ، وسائل الإتصال ، اللغة ، الأدب ، الرياضة ، الوجبات السريعة ، فضلاً عن الأفكار الأمريكية التي تنتشر بقوة spreading inexorably .

والملاحظ أن عملية نقل الثقافة الآن تختلف عن الماضي في إنها لم تعد أمراً عسيراً ، وخاصة في ظل تكنولوجيا اليوم التي تنقل الأفكار والثقافة في أي مكان وأي زاوية صغيرة في العالم .

لقد أصبحت الثقافة الأمريكية بفضل الانتشار السريع والمتواصل ثقافة مهيمنة وذات تأثير واضح في العالم كله ، إلي الدرجة التي تجعل المواطن الأمريكي حينما يسافر إلي أي دولة من دول العالم لا يشعر بأي شكل من أشكال الغربة أو الحنين homesick للوطن .
(See: Phuongly , 2004 : 12-20 & Mark Rico , 2004 : 12-26)

وقد أدرك الأمريكان أنه لكي يتم تسويق منتجات الثقافة الأمريكية من خلال العالم لابد من تحويلها إلي رغبات وأحلام . وتعد هذه المنتجات الثقافية من أدوات القوة والسيطرة الأمريكية على العالم ، بل وتفوق في بعض الأحيان الخطب السياسية للقيادات الأمريكية التي تعلن عن رغبتها الصريحة في وجود مركزية للقيم الثقافية ، والتي هي بالطبع قيم وثقافة أمريكية ، ولذلك فإن الخطر الأعظم الذي يواجه العالم بعد أحداث ١١ سبتمبر ليس القوة العسكرية الأمريكية فحسب بل ما يحدث في المجال الثقافي .
(Jean . T, 2002: 48)

وأمام هذه الهيمنة للثقافة الأمريكية يجب أن تطور المجتمعات لنفسها طرقًا متنوعة لضمان التبادل المتوازن بين المجتمعات والثقافات في ظل ظروف العالم المتغير .

٢- شيوع فكر الاستهلاك عالمياً:

تعلن ثقافة فكر الاستهلاك حرفياً أن معنى الحياة يوجد في الأشياء التي نملكها ، وبذلك " فأن نستهلك " يعنى أننا أحياء تماماً ، ولكي نبقي أحياء يجب أن نستهلك باستمرار .
(ليسلي سكلير ، ٢٠٠٤ : ٢٢٠)

ولاشك أن لهذا الفكر الاستهلاكي علاقة بطبيعة النظام العالمي الجديد ، وهذا ما أشار إليه " سكلير " بقوله " إن هدف النشاط الاقتصادي للأعضاء العاديين للنظام الرأسمالي العالمي هو توفير موارد الاستهلاك ، وهدف النشاط السياسي هو التأكيد على أن شروط الاستهلاك محافظ عليها " . *(ليسلي سكلير ، ٢٠٠٤ : ٢٢٠)*

وإنه الآن أمر عادي أن يصنف المجتمع المعاصر شرقاً وغرباً ، شمالاً وجنوباً، فقيراً أو غنياً على أنه مجتمع استهلاكي . وعلى ما يبدو أنه ليس هناك شئ واحد محصن ضد التحول إلي سلعة أو التحول إلي تجارة ، وضد أن يشرى ويباع . *(سكلير، ٢٠٠٤ : ٢٤٦)*

والجدير بالذكر أن الثقافة الأمريكية قد لعبت دوراً واضحاً في شيوع هذا الفكر الاستهلاكي(*) في كل أنحاء العالم المتقدم والنامي ، وأصبح ترويج القيم الاستهلاكية هدفاً تسعى أمريكا إلي تحقيقه ، واستخدمت لتحقيق هذا الهدف كافة الوسائل .

ولأننا أمام نقلة نوعية في الإستراتيجية الأمريكية على كافة المستويات ، وخاصة على المستويين العسكري والثقافي ، فنجدها مثلما تحاول إضفاء المشروعية على الصراع العسكري وحروبها بصفة خاصة ، ومحاولة تفسير تلك الحروب برغبتها في مقاومة الإرهاب ونشر الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان ، نجدها تروج للاستهلاك تحت دعوى المدنية ، ومواكبة التطور العالمي .

و على الكل أن يندمج في هذه المنظومة لأن الدول التي ترفض الاندماج تهمش ، وهذه هي الأسباب المعلنة ، ولكن لم يعد يخفي على أحد اليوم أن الأسباب الحقيقية هي حماية المصالح الأمريكية ، وضمان بسط هيمنتها المطلقة على العالم ولكن تحت مسمى " العولمة " .

وفي هذا الإطار يقول " فتحي عبدالفتاح " : " تعمل الولايات المتحدة وشركاؤها من دول الشمال الغني على توجيه الأجهزة الاقتصادية العالمية لخدمة مصالحها (البنك الدولي ـ صندوق التنمية ـ مؤسسة التجارة العالمية) وكاتب أمريكي مثل توماس فريد مان لا يرى في العولمة سوى سيادة الخط الأمريكي ، والثقافة الأمريكية ممثلة في موسيقى البوب ومحال الهامبورجر والتيك أواي ومادونا ومايكل جاكسون ، إلي درجة إنه في كتابه الأخير (شجرة الزيتون وسيارة ليزكس) عن العولمة والقطيع الإلكتروني يقسم العالم إلي نوعين ... عالم يستهلك الهامبورجر ويفتح محال ماكدونالدز ويسمع موسيقى البوب ويشرب الكوكا كولا ، وهذا هو العالم السعيد القادر على المشاركة مع القطيع الإلكتروني . . وعالم يرفض كل ذلك تحت دعوى الهوية والاستقلال وتعبيرات عفا عليها الزمن ، وهؤلاء هم

(*) يعد التسوق ثاني أهم نشاط لوقت الفراغ في الولايات المتحدة الأمريكية (بعد متابعة التليفزيون) والكثير مما يعرض في التليفزيون يروج للتسوق على كل حال ، وأصبح التسوق الأسلوب المهيمن على الحياة العامة المعاصرة. (سكلير ، ٢٠٠٤ : ٢٤٨) .

من قال عنهم أنهم متخلفون عن الركب ومحكوم عليهم بانزواء في ركن التاريخ ، أو ما أطلق عليه بالدول المارقة أو المتمردة Rouge state .

ولا يجب أن تخدعنا الكلمات ، فما يقوله فريد مان هو بوضوح استغلال للعولمة الكونية في خدمة المصالح الأمريكية تحت عباءة الثقافة والحضارة . لذا وجب علينا أن نفرق بين العولمة بمعناها الإيجابي في تداخل وترابط المصالح والمنافع بين شعوب الكون وتأكيد قيم العدالة والمساواة والديمقراطية وحقوق الإنسان بغض النظر عن العرق والجنس واللون ، وبين العولمة بتطبيقاتها الأمريكية " . *(فتحي عبدالفتاح ، ٢٠٠٣ : ٧٠-٧١)*

ويبقى سؤال هل كل ما تعلنه الإدارة الأمريكية على العالم يجب أن يصدق ؟ والإجابة لا بل يجب أن يفند ويتم تحليله ، وهذا يتطلب عقلية واعية وإرادة على المقاومة واختيار الأصلح مما يتم ترويجه من قيم ومبادئ وأفكار .... وغير ذلك على العالم .

٢- محاولات إختراق العقل العربي:

تعد محاولات اختراق العقل العربي وإعادة تشكيله بما يتفق والمصالح الخارجية وخاصة الإسرائيلية - الأمريكية من أهم التحديات الخارجية التي تواجه أمتنا العربية ، وتشكل عاملاً أساسياً من عوامل أزمة الثقافة العربية .

ومن مظاهر اختراق العقل العربي ما يشير إليه "مصطفى نبيل" بقوله "يروج المستعربون داخل إسرائيل وفي كثير من الأوساط الغربية ادعاءات أن التراث العربي يدعو إلي استخدام العنف ، ويدللون على ذلك بآيات من القرآن الكريم تدعو للجهاد بعد أن يخرجوها من سياقها . ولم يقتصر الأمر على عدد من الأبحاث أو المقالات ، بل تحولت إلي سياسات وخطط وبرامج لتحقيق هذا الهدف وتنقية التراث مما يرونه خطراً ، وشاهدنا عمليات رصد خطب تلقى في المساجد في صلاة الجمعة ، وتحليل مضمونها ، وحصر التعليم الديني في البلاد الإسلامية وإبداء الرغبة في ضرورة تقليصه ، ويبدون خشيتهم من أن يصبح طلبة المعاهد الدينية مثل "طالبان" في أفغانستان التي قامت على طلبة المعاهد الدينية ، وتتناول الصحف الغربية العديد من الأبحاث حول برامج تعليم التاريخ واللغة والدين ويقترحون الخطط البديلة من أجل تنقيتها مما يحرض على العنف" .

(مصطفى نبيل، ٢٠٠٣ : ٢٠)

ويقول أيضًا : "وتنتهج السياسة الأمريكية في المنطقة العربية والإسلامية سياسة تطويع

العديد من القوى الإقليمية والمحلية حتى تتواءم مع سياساتها وتتوافق مع المصالح والأهداف الأمريكية، كما تظل تعمل على التأثير على طريقة تعامل دول المنطقة مع التيارات الدينية كما تعمل على تقييد المناهج الدينية في مؤسساتها التعليمية" .

(مصطفى نبيل، ٢١)

والجدير بالذكر أن محاولات الإدارة الأمريكية في اختراق العقول الإنسانية وإعادة تشكيلها بما يتوافق مع مصالحها وأهدافها ، فضلاً عن طمس معالم الهوية الوطنية ليست بالأحداث الجديدة ، أو عمليات طورتها خصيصاً في صراعها المعلن وغير المعلن مع العرب، فالتاريخ الأمريكي ينطوي على محاولات عديدة في هذا الشأن ، لعل أبرزها ما أحدثته أمريكا في اليابان بعد الحرب العالمية الثانية .

" فلم تكتف الولايات المتحدة بالدمار المادي الشامل الذي لحق باليابان عقب إلقائها القنبلة الذرية في هيروشيما وناجازاكي وإنما استهدفت العقول والوجدان حتى يكتمل النصر . وكان لابد من القضاء على سر قوة اليابان وعلى روح اليابان التي دفعت الجندي الياباني إلي أن يقاتل بضراوة وعناد ، وهو على استعداد ليدفع حياته دفاعاً عن وطنه ويفضل الموت على قبول الهزيمة ، فلابد من القضاء على مجموعة القيم والمفاهيم التي جعلت اليابان تملك تلك القوة العسكرية الأسطورية .

وفور وصول "ماك آرثر" القائد العسكري الأمريكي إلي اليابان شرع في تشكيل لجنة من الخبراء والمتخصصين تبحث سر قوة اليابان ، وكيف يمكن نزع هذه القوة وكيف يمكن تفكيكها . وتغيير كل شئ قلوب اليابانيين وعقولهم وحتى أرواحهم وتصور أنه حقق بالفعل النجاح المنشود عندما أدخل موائد البلياردو وحفلات الرقص ولعبة البولينج وفرق الجاز" . *(مصطفى نبيل،٢٧ :٢٠٠٣)*

وفي تصوري أن قوة الآلة العسكرية المدمرة لا تقف عاجزة إلا أمام آلة تدمير العقول ، لأن الأولى محددة بزمان ومكان وربما مكن حصر عدد الضحايا والمصابين من جراء استخدامها . أما آلة تدمير العقول فمن الصعب إدراك مداها وآثارها ، وهنا تكمن الخطورة، فضلاً عن تنوع المصادر التي يمكن الاعتماد عليها في هذه الحرب التي إن جاز لي استخدام هذا التعبير - أسميها (حرب العقول) ومن أهم هذه المصادر التقدم التكنولوجي والإنجازات العلمية وثورة المعلومات ٠٠٠٠و غير ذلك .

لقد أصبحت الثورة العلمية والتكنولوجية عاملاً مهماً إن لم يكن الأهم في إعادة صياغة وتشكيل العالم المعاصر على كافة المستويات ، وخاصة صياغة وتشكيل العقل البشري . الأمر الذي جعل البعض يتساءل هل هذه الثورة نقمة أو نعمة . والحقيقة إنها سلاح ذو حدين . ولكن إذا كانت هناك دولة تمتلك الكثير من آليات التطور العلمي والتكنولوجي ألبس من المنطقي في زمن المصالح والغاية التي تبرر الوسيلة أن توجه هذا التطور الهائل لخدمة أهدافها ومصالحها ؟

إن هذا ما يحث بالفعل الآن ويبدو ذلك واضحاً في الممارسات الأمريكية وخاصة خلال السنوات القليلة الماضية التي أعقبت أحداث سبتمبر ٢٠٠١م، كما يقول بعض الباحثين :

" وبدلاً من أن تتمتع البشرية بالإنجازات الكبيرة للتقدم التقني الذي حققته أمريكا أظهرت أمريكا وجهها القبيح المتمثل في تساقط القنابل وإطلاق الصواريخ . ووضعت القيود على حركة المراسلين العسكريين خلال الحرب ضد الإرهاب ، واختفت الشفافية ، ولا يمكن أن يرى المواطن سوى ما تريده الإدارة أن يراه ، واختفى حق المتهم في محاكمة عادلة ، واختل حق الملكية المصان عندما صودرت الأموال دون حكم قضائي ، وتراجعت حرية السوق عندما وضعت القيود على حركة الأموال واختفى الحق المقرر في الحصول على المعلومات .

و لم تتمكن ثورة المعلومات بكل ما أنجزته من أن توفر المعلومات والحقائق لمن يطلبها ، وعقب تواري الحرية اختفت الخصوصية وأصبح من حق الإدارة التنصت على محادثات الأفراد ومراقبة رسائلهم بلا أمر قضائي . وأصرت السياسة الأمريكية على معاملة أسرى الحرب خارج اتفاقيات جنيف ونقلتهم إلي قاعدة عسكرية أمريكية "جوانتانامو" متجاوزة سيادة دولة كوبا " . *(مصطفى نبيل ، ٢٠٠٣ : ٢٧٤)*

ومن أجل تغيير المفاهيم الراسخة في العقل والوجدان العربي وغير الغربي لعبت ثقافة الميديا في عام ٢٠٠٣ وكما يشير "سامي خشبة" دوراً خطيراً في تحويل جميع القضايا الإنسانية : السياسية والاجتماعية ، والمنجزات المعرفية والعلمية وتوابعها التقنية إلي قضايا ومنجزات دينية أو عرقية إثنية أو دينية عرقية في وقت واحد ، وهكذا جرى في الميديا العولمية تعميق وتأصيل معرفي يعتمد على تزوير علمي شديد المهارة لكي تتحول القضية الفلسطينية مثلاً إلي صراع بين اليهود والإسلام ، وهذا التحويل لجوهر الصراع العربي الإسرائيلي من

كونه صراعاً بين ظاهرة وحركة استعمارية ـ عرقية وبين حركة وطنية لشعب المستعمرة تحويله إلي صراع ديني عرقي ٠٠٠ يؤدي إلي تبرير قيام إسرائيل نفسها كدولة دينية عرقية تقوم على ادعاءات لا دليل عليها من العلم . *(سامي خشبة ، ٢٠٠٤ : ١٧٤ـ١٧٥)*

لقد أصبحت صورة العربي في الإعلام الغربي صورة مشوهة تحمل صفات العنف والجهل وهذه الصورة ليست وليدة الأعوام أو العقود القليلة الماضية ، وإنما ترد إلي النصف الثاني من القرن العشرين ، ولكن تم ترسيخها في العقول والإعلام الغربي خلال الفترة القليلة الماضية ، وعلى وجه التحديد بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١ .

فقد صار العربي والمسلم تحديداً رمزاً للدم والإرهاب والدمار ، وهذه افتراءات ومبالغات لا أساس لها من الصحة ، وتعكس ذلك الحرب الشرسة التي يعلنها اليهود وخاصة في أمريكا على الإسلام والمسلمين باعتبار الإسلام العقبة أمام طموحاتهم بعد إنهيار الاتحاد السوفيتي .

وتتم هذه التجاوزات وتلك الاتهامات على مسمع ومرأى من العالم أجمع ، والمعارض لهذه الافتراءات يقف مكتوف الأيدي (عدا بعض المحاولات) وحالة العجز هذه لا ترد إلي غطرسة القوة الأمريكية فحسب ، بل ترد أيضاً إلي حالة الضعف والتفكك الداخلي الذي أصاب العديد من الدول العربية .

وفي تصوري أنه لا يستطيع أحد أن يقول إن هناك دولة عربية ترضى أن تصاب دولة عربية شقيقة بأذى . ولكن التاريخ لن يرحم هذه الأمة من تسجيل لمواقف تشير إلي تآمر دولة عربية أو عدة دول ضد دولة أخرى ، ولأن أحداث الحاضر لا تدخل التاريخ إلا بعد فترة زمنية ، فربما لا نقرأ نحن ذلك الآن، بالرغم من إدراكنا له ، ولكن سوف تقرؤه الأجيال القادمة . (لم تكن أمريكا قادرة على غزو العراق ما لم تكن لها قواعد عسكرية في كل من الكويت وقطر ، فضلاً عن العلاقات المشبوهة بين أمريكا وبعض الأطراف العربية، قد لا نستطيع أن نحدد شكلها ومداها أو يكون لدينا دليل مادي ملموس عليها ، وإنما نجني ثمارها في ضعف ووهن الأمة العربية وانشطارها من الداخل) .

وهذا يقودنا إلي ضرورة التعرف على العوامل الداخلية لأزمة الثقافة العربية والتي تشكل تحديات يجب تجاوزها بأسرع ما يمكن لكي نواكب التطورات الخارجية واسعة النطاق، والتي لا تعطي أدنى اعتبار للضعيف والعاجز ٠٠٠٠ وغير ذلك .

ثالثاً: العوامل الداخلية لأزمة الثقافة العربية (التحديات الداخلية)

يشهد تاريخ الأمة العربية اهتمامها الدائم بالبحث عن الأسباب الخارجية لأزماتها ومشاكلها مع تجاهل الأسباب الداخلية كالفرقة والمنازعات وتبادل الاتهامات ، مما أدى إلي حالة الضعف والعجز التي صرنا عليها ونظهر بها أمام العالم ، ولا يستفيد منها سوى القوى الدولية الرامية إلي الهيمنة وإحكام قبضتها على العالم .

وإذا كنا نطالب بعهد جديد على المستوى الدولي يسوده التفاهم والحوار بين الحضارات بعيداً عن أشكال التزمت ، وكافة أنواع الصراع ، فلابد من مراجعة الذات أولاً بفكر جديد ومنهج علمي كي يتسنى لنا تدعيم جوانب القوة في ثقافتنا وعلاج جوانب الخلل والضعف .

وقبل أن نشير إلي عوامل أزمة الثقافة العربية أو مجموعة التحديات الداخلية أود الإشارة سريعاً لنتائج أحد التقارير الهامة التي أعتقد أنها لا تنفصل عن العوامل الداخلية لأزمة الثقافة بل تكملها وتتفاعل معها .

أشارت نتائج تقرير "التنمية الإنسانية العربية" وهو ثمرة تعاون بين برنامج الأمم المتحدة للتنمية وبرنامج التنمية الإقليمي والجهات المختصة في جامعة الدول العربية ، وشارك فيه عدد من المفكرين والعلماء والمتخصصين المصريين والعرب الذين عكفوا على ذلك العمل الكبير منذ يناير ٢٠٠١ وعلى مدى ١٨ شهراً إلي مجموعة من الحقائق :

- أولاً : إن مجموع الإنتاج الكلي للدول العربية (٢٢ دولة) ٢٨٠مليون إنسان وصل إلي ٥٣١ مليار دولار بما في ذلك البترول، بينما وصل الناتج الأسباني في العام نفسه ٥٩٥ مليار دولار أي أن أسبانيا وحدها (٤٠ مليون نسمة) تنتج أكثر من العالم العربي كله وتزيد حوالي ٦٤ مليار دولار .
- ثانياً : وصل عدد العاطلين عن العمل في العالم العربي ومن هم في سن الإنتاج ٣٠ مليون شخص أي بنسبة تزيد على ١٥٪ وهي من أعلى النسب في العالم .
- ثالثاً : انخفضت إنتاجية الإنسان العربي على مدى الأربعين عاماً الماضية (١٩٦٠-٢٠٠٠) بمعدل سنوي يقدر بـ٢ر٠٪ بينما كانت الإنتاجية تزيد في مناطق أخرى في العالم ، حتى إن معدل التنمية الكورية الذي كان أقل من مثيله العربي في السبعينات أصبح الآن ضعف الإنتاجية العربية .
- رابعاً : نسبة استثمار طاقات المرآة العربية ومساهماتها السياسية والاجتماعية هي الأقل

في العالم كله ٥ر٣٪ في مقابل ١٦٪ في إفريقيا السوداء وأوربا ٤٠٪ ، ومازلنا رغم ذلك نناقش قضايا الحجاب والنقاب وتحريم عمل المرأة وتجريمها كشيطانة عليها التستر والاختفاء عن العين .

- خامساً : الإنفاق على الأبحاث والدراسات العلمية في العالم العربي هو الأقل في العالم ١٤ر٠٪ في مقابل متوسط عالمي ٣٪ كما أن الإنفاق على الصحة ٧ر٣٪ بينما معدل الإنفاق العالمي ١١٪ .
- سادساً : هناك أعلي نسبة أمية في العالم العربي يمثلون ٦٥ مليون بنسبة ٣٥٪ للرجال و٥٠٪ للنساء ، كما أن العالم العربي هو الأقل في استخدام أجهزة الاتصال والمعلومات الحديثة (الكمبيوتر والإنترنت) .
- سابعاً : إن الشعوب العربية هي الأقل في العالم كله تمتعاً بالحريات الأساسية وتحتل مراتب متأخرة في قضايا مثل الحقوق المدنية والحقوق السياسية وفي الإعلام المستقل .

(فتحي عبدالفتاح ، ٢٠٠٣ : ١٦٥-١٧٠)

وإضافة إلي نتائج هذا التقرير توجد مجموعة من العوامل الداخلية تشكل تحدياً أساسياً أمام المحافظة على ثقافتنا العربية على المستويين الداخلي والخارجي وهي :

١ . الفجوة بين المثقفين والجماهير

٢ . تراجع سلوك القراءة

٣ . غياب المنهج العلمي في حياتنا

٤ . ضعف وسائل الإعلام وغياب الشفافية

وفيما يلي سوف نناقش كل عامل من هذه العوامل بشيء من التفصيل :

(١) الفجوة بين المثقفين والجماهير :

" إن البحث الاجتماعي عن الثقافة في مجتمع حر يجب أن يبدأ بحياة أولئك الذين يخلقون الثقافة ، أي المثقفين ومكانهم في المجتمع ككل " (اليوت ، ٢٠٠١ : ٥٢) لأن أصوات الأدباء والفنانين تشكل مرآة عاكسة لما يحدث في المجتمع ، كما إنهم يشكلون وسائط جيدة لنقل الأفكار داخل المجتمع وخارجه .

(Gabrielle Banks, 2003 : 12-39)

ويسبق المثقف زمنه ويمهد الطريق للمستقبل ، وهذا يعني أن مستقبلنا يتوقف على قدراتنا على تطوير حياتنا كي نتوافق مع ما استجد على العالم من تغيرات حتى لا نتعرض لخطر عدم مسايرتنا للعصر . (مصطفي نبيل ، ٢٠٠٣ : ٣٧)

والسؤال هل يتيح المجتمع العربي للمثقف الفرصة لكي يقوم بأداء الدور المتوقع منه ؟

والإجابة "لا" لأن التوتر الذي تشهده الأمة العربية ينعكس على عقل ووعي المثقف العربي الذي أصبح يعايش أزمة هو الأخر .

"ولا يمكن فصل أزمة الثقافة عن أزمة المثقفين ، فكلاهما وجها عملة واحدة وأزمة الثقافة ترتبط بوضع المثقف في المجتمع ومدى نجاح المجتمع في استيعاب جهد مفكريه .

ولم يعد الكاتب أو الفنان قادراً على إشباع مطالب الحياة من فنه أو إنتاجه ، والأزمة في أحد جوانبها أزمة اقتصادية ، وعندما لا يحقق الدخل الحد الأدنى إذا أعطى جهده كله لفنه وفكره ، وخاصة ونحن أمام ارتفاع كلفة العمل الثقافي وعجز الفرد العادي عن تحمل أعبائه فكيف يتأتى لمن تثقله مطالب الحياة أن يفكر وأن يبدع ؟ إنه يصبح أسيراً لإشباع احتياجاته ، ويبعد عن محراب فكره وإبداعه ، وكثيراً ما تؤدي هذه الحالة إلي تجنب تناول أمهات المسائل والانشغال بالرائج من الأمور مهما كانت أهميته ، ويغلب على أعماله ممالأة الرأي العام بصرف النظر عن علاقته بما يكتب ، ويندر في ظل هذه الظروف وجود الكاتب الذي يرى في إنتاجه رسالة مقدسة عليه أن يؤديها متحدياً ظروفه الاقتصادية " .
(مصطفي نبيل ، ٢٠٠٣ : ٤١)

" ومن جانب أخر يعاني المثقفون في معظم البلاد النامية من دورهم الهامشي ، مما يثير لديهم صور السخط والكبت والشعور بالإحباط عندما لا يستفيد المجتمع من ثقافتهم وخبرتهم ، ولا يجعلهم جزءاً عضوياً من نسيجه ، لذا يحكم على النظام الاجتماعي بمدى قدرته على الاستفادة من المثقفين والخبراء ومدى نجاحه في جعلهم جزءاً حيوياً منه . كما يحكم على أي مجتمع بحجم مؤسسات البحث والتفكير الفاعلة داخله التي يتمكن من خلالها المثقفون من المساهمة بالحلول المدروسة للعديد من المشاكل على أن يتجاوب المجتمع مع هذه الحلول" . *(مصطفى نبيل ، ٢٠٠٣ : ٤٢)*

وهكذا يتضح لنا أن ظروف المجتمع هي التي تقف عقبة أمام أداء المثقف لدوره مما يؤدي إلي وجود فجوة بين المثقفين والجماهير ، من خلال قصر فهم أفكار المثقفين على

بعضهم البعض ، والبعد عن الواقع وتجاهل مفرداته ، وأحياناً إدراك الواقع ولكن بصورة مجتزئة بعيدة عن الرؤية الشاملة التي تضم تفاصيل الواقع ، وللأسف الشديد أحياناً يتم تزييف هذا الواقع .

(٢) تراجع سلوك القراءة:

تواجه الأمة العربية ظاهرة سلبية نبعت من الداخل وأثرت على مستوى الثقافة بصفة عامة ، وهي تراجع سلوك القراءة لدى العديد وخاصة قطاع الشباب من الجيل الحديث ، والذي ثبتت لديه فكرة خاطئة مؤداها أن القراءة سلوك قديم تقليدي ، تضعف أهميته أمام شاشات التليفزيون وأجهزة الكمبيوتر ٠٠٠٠ وغير ذلك من وسائل الاتصال الحديث .

وهناك تفسير أخر لتراجع سلوك القراءة وبصفة خاصة عند المصريين، يتمثل في ارتفاع ثمن الكتاب المرتبط بارتفاع تكلفة الكتاب من ورق ومعدات طباعة وأصبح ارتفاع أسعار الكتب عقبة رئيسية أمام مستهلكي الثقافة.

ويعمق تراجع سلوك القراءة الفجوة بين الدول المتخلفة والدول المتقدمة ، تلك الدول الأخيرة التي مازالت تحرص على تأصيل ثقافة القراءة ، واحترام الكتاب وتوفيره بالرغم من الثورة التكنولوجية الهائلة التي تشهدها تلك الدول .

ويشير "مصطفى نبيل" إلي أن أحد أبعاد أزمة نقص القراءة ترد إلي غياب الكتاب الجيد ، فمعظم الكتب التي تصدر هذه الأيام ، إما اجترار الكلام السابق ، أو عبارة عن تجميع مقالات متفرقة ، أو محاضرات سبق إلقاؤها ، والقليل النادر هو الذي عكف عليه صاحبه يجمع مادته ، ولديه رسالة يسعى إلي تقديمها للقارئ ولا يوجد نقد يلاحقهم ، ومعايير تردعهم ويستمرون في تسويد الصفحات إما استغلالاً لنفوذهم أو فلوسهم .
(مصطفى نبيل ، ٢٠٠٣ : ٣١١)

وفي الوقت الذي نشهد فيه تراجع سلوك القراءة فيما يتعلق بالكتب العلمية والمؤلفات الأدبية ، نلاحظ إقبال العديد من الشباب على الكتب الخاصة بالكمبيوتر والجنس والخرافات والرجيم ، وقد ساهم في شيوع تلك الأنماط من القراءة وجود مواقع الإنترنت التي خصصت لهذه الموضوعات على وجه التحديد ، ويزيد عدد المترددين عليها بصفة مستمرة لاحتوائها على عناصر الجذب والانبهار .

(٣) غياب المنهج العلمي عن حياتنا :

من عوامل أزمة الثقافة العربية غياب المنهج العلمي في رصد وتناول مشكلاتنا الاجتماعية بصفة عامة ، بالرغم من إننا في أشد الحاجة ونحن في القرن الواحد والعشرين إلي تبني المنهج العلمي كأداة أساسية للوصول لحلول لقضايانا ومشكلاتنا ، وخاصة القضايا والمشكلات التي مازالت محل جدل ونقاش ، وأحياناً صراع بين مقدمي الحلول من المتخصصين ، مما يؤدي إلي اتساع نطاق الخصومات والانقسامات الفكرية ، والتحول عن القضايا الأساسية ، والتركيز على الصراع وتصفية الخلافات بصورة غير شريفة تتفق مع مناخ الخصومة في بعض الأحيان مثل اللجوء للوقيعة والتشويه وأحياناً العنف .

إننا مطالبون بتوحيد صفوفنا العلمية والفكرية وأن نتحلى بقدر كبير من الموضوعية حتى لا ندع مجالاً للانطباعات والأهواء الشخصية في مناقشة المشكلات والقضايا الرئيسية كي يتسنى لنا توحيد صفوف أعضاء الجبهة الداخلية من أجل مواجهة التحديات الخارجية ، والصمود أمام المنافسة العالمية ، لأنه لا قيمة لأي إنجازات داخلية ما لم تكن لديها القدرة على المنافسة خارجياً .

وفي هذا الإطار يقول "عبد المنعم سعيد" : "لقد أصبحت إنجازات الأمم تقاس بمدى ما تقدمه للاقتصاد العالمي من سلع وخدمات ولها القدرة على كسب المنافسة في الأسواق ، إننا أمام معايير مختلفة للإنجاز عما كان الأمر سائداً في السابق ـ فلم تعد القضية وجود زيادة في الكهرباء مهما كان قدرها ، ولكن القضية هي كيف تستخدم الكهرباء وفي أي نوعية من الصناعات القادرة على المنافسة ، كما أن الموضوع ليس زيادة عدد التلاميذ في المدارس وإنما ما هي نوعية الخريج الذي ينتجه النظام التعليمي كله ، وهل المحاسب المصري أفضل حالاً من المحاسب التركي أو الهندي مثلاً الذي يقوم حالياً بعمل الحسابات للشركات الدولية متعددة النشاط والجنسية من موقعه في الهند ، وعلى شاشة حاسبه الآلي ، كما أن المسألة ليست في عدد المعاهد والمراكز التي تضع عليها لافتة التكنولوجيا المتقدمة ، وإنما ماذا تقدمه ونضيفه حقاً ليس فقط للصناعات في بلادنا وإنما لصناعات العالم أجمع" .

(عبد المنعم سعيد ، ٢٠٠٤ : ٣٩٢)

وهكذا فإن موقعنا في العالم الجديد لا يرتبط بالتطورات الكمية في أي مجال من المجالات ، وإنما يرتبط بالتطورات الكيفية ، التي تتحقق بالاعتماد على أسس ومسلمات

المنهج العلمي . التي تعتمد عليها كل الدول الرامية إلي التطور والتقدم والدخول في حلقة المنافسة العالمية .

(٤) ضعف وسائل الإعلام وغياب الشفافية :

يلعب الإعلام العربي دوراً واضحاً في التلاعب بالعقول ، والبعد عن التحليل الموضوعي للقضايا والمشكلات الداخلية ، وكثيراً ما تخرج التحليلات الإعلامية جوفاء وتحمل في كثير من الأحيان انطباعات شخصية أو تعكس رؤى وأفكار النظام السياسي ، مما يؤدى إلي تشويه الحقائق وتزييف الوعي بالبعد عن الأفكار الجادة التي تعكس حقيقة الواقع .

وينطوي خطابنا الإعلامي على المبالغة والصوت العالي منذ منتصف القرن العشرين وحتى وقتنا الراهن ، وقد أخطأنا ونخطئ دائماً حينما كنا ومازلنا نتحدث عن شعارات زائفة ومكاسب وهمية وفقاً لمعايير الجودة العالمية في كل شئ .

وبغياب الشفافية عن إعلامنا العربي وعدم القدرة على المنافسة بنفس الأسلوب تركنا الفرصة للإعلام الغربي يصورنا كيف يشاء . واليوم ونحن نتحدث عن صورتنا كعرب في الإعلام الغربي يجب ألا نغفل التاريخ، بل من المنطقي أن نضع أيدينا على سلبياتنا وأخطائنا التي ساهمت في رسم صورتنا المشوهة عند الآخرين وجعلت مجرد ذكر اسم العربي والعربي المسلم على وجه التحديد يعني الإرهابي والمتطرف والعدواني ··· وغير ذلك .

ومما لا شك فيه أننا ساهمنا في رسم هذه الصورة بغياب إعلامنا القوي الواعي الحر الذي نستطيع أن نقدم من خلاله أنفسنا بالطريقة الصحيحة وبصورة منطقية يقبلها الأخر ويتعاطف معها ، كما فعل اليهود، فبعد أن كانت شخصية اليهودي تعني المرابي والجشع ، وهذا ما عبر عنه حتى شكسبير في رائعته الشهيرة "تاجر البندقية" حينما عرض شخصية "شايلوك" إلا أن هذه الصورة لم يعد لها وجود ، لقد تغيرت بفضل الإعلام القوى المؤثر ، والأكثر من ذلك أن شخصية اليهودي تشير الآن إلي المواطن المغلوب على أمره المشرد والمضطهد والذي يبحث عن وطن آمن ينسى فيه ذكريات الهول كوست وعذابات اليهود الماضية ومن ثم فلابد من قيام دولة إسرائيل وحمايتها .

ألم نستطع حتى الآن أن ندرك الفرق بين إعلامنا العاجز وإعلام الآخر الذي جعل من اليهود شهداء ؟

رابعاً: آليات مواجهة أزمة الثقافة العربية:

تؤثر العولمة على كافة جوانب الحياة إلا أن البعض مثل "Jeremy Seabrook" يرى أن العولمة هي إعلان الحرب A Declaration of war على كل الثقافات ، وفي الحروب الثقافية لا يوجد استثناء لأفراد أو مجتمعات .
(Jeremy Seabrook , 2004 : 12-21)

ونحن نواجه الآن تدفق غير منظم لتنوع ثقافي عالمي ، ومن الصعب أن نواجه هذا التدفق الثقافي بالأساليب التقليدية ، وخاصة أن هناك وسائل اتصال تكنولوجية حديثة تجاوزت المسافات الجغرافية والاجتماعية .

ويجب أن تكون الشعوب قادرة على مواجهة هذه التحديات ، كما لا يجب إغفال فقر التوقعات الصحيحة للأحداث الجارية على المستوى العالمي لأن هذا يشكل خطأ كبيراً ، ويجب تحديداً إمكانية التعامل مع هذا التنوع العالمي .
(See: Golding and Harris , 1997: 7 & Murdock, 1994 : 3-4)

وفي مجتمعاتنا العربية على وجه التحديد يجب أن ندرك أن مواجهة أزمة الثقافة لا تنفصل عن مواجهة الأزمات الأخرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، لأن تقدم الثقافة يجب أن يشمل الجانبين المادي والمعنوي .

ونحن في أشد الحاجة لصياغة نموذج ثقافي جديد يبعُد تماماً عن ثقافة الاستسلام ليرتفع بنا إلي ثقافة المواجهة ، وهي الثقافة التي تجعل الفرد ينظر إلي المستقبل ولا ينظر تحت قدميه، يفكر من أجل الغد وليس من أجل اللحظة الراهنة، ويشعر أنه كجزء ذاتي لا قيمة له ولا فائدة بعيداً عن الكل العام .

وإذا كنا نحاول إحياء الثقافة المحلية لأن في ذلك استمرارها فهذا لن يتأتى بالتمسك بالقديم وحده ومحاولة فرضه في ظروف حديثة متغيرة ، بل يتأتى بانتقاء عناصر ثقافية من الجذور ومحاولة ربطها وتفعيلها بالواقع الجديد، وتمكين الثقافة العربية من الاختلاط بحرية مع الثقافات الأخرى المغايرة مع بقائها متميزة .

وهذا يقودنا إلي ضرورة أن نبني تفكيرنا على أساس من المنطق والعقلانية لا على العاطفة والانفعال . (لأن العاطفة والانفعال هما دائماً حالتان عارضتان) .

ومن هنا تطرح هذه الورقة البحثية مجموعة من الآليات لمواجهة أزمة الثقافة العربية على

النحو الأتي :

١ . تطبيق الديمقراطية .

٢ . تطوير العقل العربي .

٣ . غرس الروح العلمية .

٤ . تطوير الإعلام .

(١) تطبيق الديمقراطية:

" الديمقراطية ليست وصفة سحرية ، تحل المشكلات وتتخطى العقبات تلقائياً ، بل هي رحلة طويلة شاقة . فلا تكتمل الديمقراطية مع الأمية ، ولا ديمقراطية بدون مؤسسات مستقلة ، ولا ديمقراطية بدون نظام تعليمي يسلح أبناء المجتمع بالقدرة على اقتسام الثروة والسلطة ، ويجعل المنافسة عادلة بين أبناء المجتمع الواحد .

وما قيمة الديمقراطية التي لا تزود الشعب بقسط وافر من الثقافة العامة، ولا تسلحه بالوعي والقدرة على التمييز في شئون بلاده . وأهم ما تقدمه الديمقراطية إمكان بناء المجتمع على أساس المساواة والفرص المتكافئة، وعلى أساس الحوار الحر ، فحرية الرأي وفتح الباب لتعدد الفكر الحر هو المخرج وهو صمام الأمان" . *(مصطفى نبيل، ٢٠٠٣ : ١٤٨ـ١٤٩)*

وتجدر الإشارة إلي أن اختلال الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية داخلياً لا يقود إلي حدة التفاوتات الطبقية فحسب وما يمكن أن ينتج عن ذلك من مشكلات اجتماعية ، بل يقود إلي التفاوتات الثقافية أيضاً ، مما يؤدي إلي غياب الإتفاق على شيء عام نظراً لاختلاف المصالح والأهداف ، وأهم من ذلك طبيعة الاحتياجات بكل طبقة .

الأمر الذي يؤدي إلي ظهور ثقافات فرعية متنوعة ليست متجانسة فحسب ، بل قد تكون متصارعة مما يؤدي إلي حدوث اضطرابات داخلية تضعف من قدرة المجتمع على الاستقرار داخلياً وعلى المقاومة الخارجية .

إن الأفراد الذين يعيشون على هامش المجتمع بسبب أميتهم وفقرهم واحتلالهم أدنى درجات السلم الاجتماعي لا يمكن أن نتوقع منهم القيام بدور في بناء المجتمع وتنميته، أو أنهم يتعاملون عن طيب خاطر مع المجتمع ببذل الجهد والمثابرة والعمل الجاد ، لأنهم يشعرون أن نفس هذا المجتمع قد حرمهم من حقهم في الحياة بمستوى آدمى في الوقت الذي ينعم فيه آخرون بكل متع الحياة ومظاهر الترف .

ومـن هـنا تأتـي أهمـية طـرح الديمقـراطية كآلية هامة لتحقيق التوازن والسلام والأمن الداخلـي علـى كافـة المستويات ، بهـدف الوصول للتوازن الخارجي على كافة المستويات أيضاً .

(٢) تطوير العقل العربي:

لكـي يكـون لنا مكان ودور في العالم الجديد لابد من إعادة صياغة وتشكيل بنية العقل العربي بالعلم والمعرفة بما يتلاءم ومتغيرات العصر الحديث .

ويجـب التحـرر مـن صـور الـتفكير النمطـية الـتي تمجـد الذات دائماً ، وتلقي باللوم والتـبعات علـى الأخر ، وإذا كان العالم أصبح مفتوحاً أمام الجميع ، والبقاء سوف يكون للأصـلح علمـياً وفكـرياً فلابـد من توافر شروط التفاعل الجيد ، ولا أقول المنافسة لأننا لم نـصل بعـد لهذه الدرجة ، (ولكن من الممكن الوصول إليها) ولابد أن نضمن أولاً شروط الـتفاعل ، وهذا يتطلب منا بقدر محاولات التمسك بثقافتنا وتراثنا في عصر الثقافات المركبة والمـصالح أن نحـاول تنقـية تـراثنا من القوالب الفكرية الجامدة ، لأن العالم من حولنا يسير وفقاً لآليات الاستبعاد والانتقاء وليس التراجع والانسحاب .

وفي هـذا الإطـار يجـب أن نـدرك أن أمـريكا بالرغم من هيمنتها الواضحة على العالم اقتصادياً وعسكرياً وثقافياً ، وبالرغم أيضاً من عدائها السافر والمعلن للعرب والمسلمين إلا إنهـا ليـست وحـدها هـي العـدو أو المارد ، الذي خرج ليفتك بالعرب ، ويشوه من خلال إعلامـه صورة العرب ، لأن هناك دولاً عربية وقنوات عربية تشوه صورة العرب. وإذا كنا نحـن نطالـب أمـريكا بالعدالة وألا تكون متحيزة لجانب قطاع بعينه (إسرائيل) على حساب قطـاع آخـر (العـرب) ، فيجب أن نحقق نحن العدالة مع أنفسنا ، بإخراج عقولنا من سجن الأسـاطير والـوهم الـذي يستـصعب عمليات البحث والتحليل التي تقودنا إلي نقد ذاتنا ، ونركن سريعاً إلي المبررات الجاهزة دون إعمال عقل ، والتي غالباً ما تعبر عن ضعف وعدم قـدرة على مواجهة الآخر بنفس سلاحه ، وليس الخداع والقوة العسكرية وحدهما أسباب الفوز ، فالمنطق والعقل لهما دور أساسي إن لم يكن في النصر المباشر ، فعلى الأقل يحدثان نوعاً من التغيير الذي قد يكون بداية حقيقية للنصر فيما بعد .

وهـذا مـا تدركه الكثير من الدول الأجنبية ، وتسعى إلي تسليح نفسها بالعلم والمعرفة والاسـتفادة مـنهما في تحقـيق إنجازات كيفـية قـادرة على المنافسة والصمود أمام التحديات الخارجية .

(٢) غرس الروح العلمية:

يجب تدعيم الروح العلمية في مجتمعاتنا العربية لأنها تؤدي دوراً أساسياً في التقدم على كافة المستويات ، والمحافظة على الثقافة القومية من التهميش أمام الثقافات الوافدة. إن أي مجتمع متقدم اقتصادياً لابد وأن يكون متقدماً عالمياً وثقافياً لأن التقدم له وجهان مادي ومعنوي ، ويتمثل الأول في المنجزات الحضارية أما الثاني فيتمثل في النهضة الفكرية والثقافية .

ونحن في المجتمعات العربية بصفة عامة ومجتمعنا المصري بصفة خاصة في أشد الحاجة إلي احترام التعليم ، وإدراك أهميته في تطوير المجتمع وبناء الحضارة أكثر من اهتمامنا بارتفاع متوسط التعليم وزيادة الأعداد الكمية من المتعلمين .

وهذا يتطلب منا إعادة النظر فيما تقدمه مؤسسات الإنتاج الثقافي الفنية والأدبية والفكرية والعلمية وبصفة خاصة المؤسسات التعليمية ، لأن نظم التعليم في بلادنا تقود إلي كراهية الكتاب ، الذي يتخلص منه الفرد بعد انتهاء الامتحان مباشرة ، فضلاً عن الاعتماد على الملخصات والمذكرات وخاصة في المرحلة الجامعية . وهذا يفسر لنا ارتفاع نسبة الأمية والتسرب من التعليم وخاصة في المراحل الأولى (التعليم الأساسي) فضلاً عن الأمية الثقافية لعدد غير قليل من طلاب الجامعة .

إن غرس الروح العلمية هو السبيل لاحترام الكتاب الذي يُعد أساس الثقافة وكما يشير "مصطفى نبيل" فالكتاب هو المحرك للارتقاء على المستوى الشخصي والمستوى العام فيزيد معرفة القارئ بالعصر الذي يعيش فيه ، وهو خزانة الذاكرة الوطنية والحافظ للهوية ، وقدرة المواطن على القراءة والكتابة هي ضمان تحقيق النهضة كما أن القراءة هي الأداة من أجل التعلم الذاتي . *(مصطفى نبيل ، ٢٠٠٣ : ٣١٢)*

إن تطوير العقلية العربية من خلال تطوير مناهج التعليم ، وتقدم البحث العلمي هو السبيل الوحيد للمحافظة على ثقافتنا القائمة ، وصياغة نموذج ثقافي عربي موحد قادر على درء المخاطر الخارجية ، ومواجهة التحديات على كافة المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية .

(٤) تطوير الإعلام:

تغيرت وسائط الاتصال في ظل العولمة ، ولم تعد الأنماط التقليدية **old patterns** المعروفة ذات تأثير ملحوظ ، حتى الوسائط التي تملكها الدولة وتخضع لسيطرتها ، لأن العولمة طورت أساليب وأشكال جديدة للاتصال وللتأثير ارتبطت بالتقدم السريع والملحوظ على مستوى العالم . *(Mcchesney , 2001 : 1-4)*

ومن هنا يجب إعادة النظر في أداء وسائل الإعلام العربية وضبط ما يقدم من خلالها وخاصة ما يعرض على شاشات التليفزيون الذي يحظى بأكبر نسبة مشاهدة في مصر والوطن العربي حيث ارتفاع نسب الأمية ، وانتشار البطالة ووقت الفراغ ، الأمر الذي يجعل من هذا الجهاز وسيلة أساسية لنشر الثقافة .

ولكن هنا تكمن مشكلة تتمثل في جوهر ما يتم عرضه من عناصر الثقافة المحلية وكيفية عرضه ، لأن كثيراً ما تقدم عناصر الثقافة المحلية بصورة باهتة وتفتقد لعناصر الجذب والانبهار وخاصة فيما يتعلق بالكتب والتراث والنواحي العلمية المختلفة ، في الوقت الذي تقدم فيه عناصر الثقافة الخارجية بصورة باهرة وجذابة ، مما يقود إلي المقارنة بين المحلي والوافد التي غالباً ما تنتهي لصالح عناصر الثقافة الغربية والتي تلقى قبولاً واسعاً وخاصة لدى قطاع الشباب والمراهقين .

ويقودنا هذا إلي ضرورة التأكيد على أهمية تطوير الميديا الوطنية لكي تساهم في بناء العقل العربي بصورة صحيحة من ناحية ، ومواجهة الغزو الفكري والثقافي غير المرغوب فيه من ناحية أخرى . والتطوير يعني الاهتمام بتوصيل المعرفة الصادقة والموضوعية المتعلقة بكافة المشاكل والظواهر في عالمنا العربي والعالم الخارجي، وإطلاق العنان لحرية الرأي والتعبير .

ينتهي هذا البحث إلى مجموعة من النتائج هي:

١ . ضـرورة الاهـتمام بتطوير بنية العقل العربي، والأخذ بآليات التقدم وأسبابه، والتأكيد علـى أهمـية العمـل الجـاد والإنجـاز الكيفـي المـنافس للإنجازات العالمية علـى كافـة المستويات.

٢ . التأكـيد علـى أهمـية الإصـلاح بالديمقراطية وترسيخ آليات التفاعل الإيجابي بين القمة والقاعدة داخلياً في كل مجتمعاتنا العربية .

٣ . صياغة نموذج ثقافي عربي مشترك يعكس طموحاتنا وأهدافنا ويضعنا في نفس الوقت في مصاف الدول المتقدمة .

٤ . الـتفاعل مـع الـثقافات الخارجية من منطلق المشاركة والندية لأن الثقافة الإنسانية برغم تنوعها إلا أن جوهرها واحد وهو المحافظة على إنسانية الإنسان وكرامته .

٥ . يجـب أن نعـي حقـيقة ما يجب أن نفعله في هذه المرحلة التاريخية الحاسمة ومن هنا ينبغي مراجعة الذات ونقدها قبل توجيه النقد للآخرين .

وفي الـنهاية ينبغـي التأكـيد علـى أنـه لا مجـال للخوف من التداخل الثقافي ما دامت قد توفـرت لديـنا أسـباب الـصمود والمقاومـة ، والثقافة الغربية ليست كلها شر ، حتى الثقافة الأمـريكية ذاتهـا فهـي لـيست كلـها موسـيقى الـبوب والروك أند رول والبيتلز والأكلات السريعة ، وليس كل الكتاب توماس فريدمان ، فهناك آرثر ميللر وأيضاً همنجواي ، وهما من أشد المعارضين لثقافة السوق ولنمط الاستغلال والهيمنة .

إن الثقافة الإنسانية التي تدافع عن إنسانية الإنسان لا تعرف التفرقة العنصرية أو الدينية والدلـيل علـى ذلك أن من يطلع على إبداعات المفكرين من شتى الدول والثقافات أمثال : تـشيكوف الروسـي ، وآرثر ميللر الأمريكي ، وطاغور الهندي ، وساراموجا البرتغالي ، وحـنا مـينا الـسوري ، وعبدالـرحمن منـيف السعودي ، ونجيب محفوظ وعباس العقاد وطه حـسين ··· مـن المـصريين يـدرك أن جوهـر الـثقافة واحـد رغم تنوعها فالثقافة الإنسانية العادلـة لا ديـن لهـا ولا وطـن وإذا كانت لها دين ووطن فهي تتجاوز كل شئ لتلتقي على هدف واحد هو حرية الإنسان وكرامته والدفاع عن حقوقه في أي بقعة من بقاع العالم .

المراجع العربية:

١ . ت . س . إليوت ، ترجمة وتقديم شكري عياد (٢٠٠٣) : ملاحظات نحو تعريف الثقافة ، الهيئة العامة للكتاب .

٢ . سامي خشبة ، (٢٠٠٤) : نقد الثقافة ، الهيئة العامة للكتاب .

٣ . عبدالعزيز حمودة ، (١٩٩٣) : الحلم الأمريكي ، دار سعاد الصباح ط (١) .

٤ . عبد المنعم سعيد ، (٢٠٠٤) : مصر دولة متقدمة ، الهيئة العامة للكتاب .

٥ . فتحي عبدالفتاح ، (٢٠٠٣) : الثقافة والعولمة ، الهيئة العامة للكتاب .

٦ . ليسلي سكلير ، تحرير تيمونز روبيرتس ، ترجمة سمير الشيشكلي ، (٢٠٠٤): الحركات الاجتماعية والرأسمالية العالمية في : من الحداثة إلي العولمة ، الجزء الثاني ، عالم المعرفة .

٧ . مصطفي نبيل ، (٢٠٠٣) : شيء من الفكر ، الهيئة العامة للكتاب .

المراجع الأجنبية:

1-Gabrielle Banks, (2003) : Culture – Trafficking for the 21st century . www.globalpolicy.org .

2-Golding, p. & Harris, p.(eds),(1997) :Beyond Cultural imperialism : Globalization, communication & the New international order .sage : London.

3-Jean Tradif, (2002) : The Hidden Dimensions of Globalization : What is at stake Geoculturally . www.globalpolicy.org .

4-Jeremy seabrook, (2004): Localization cultures . www.globalpolicy.org .

5-Mark Rico- Oxlex, (2004) : in2,000 years , will the world Remember Disney or plato . www.globalpolicy.org .

6-Mcchesney , R.W, (2001) : Global Media Neoliberalism, and imperialism in : Monthly Review vol, 52, No. 10 .

7-Murdock, G.,(1994) : The New Mogul Empires : Media concentration and contral in the Age of Divergence in : Media Development . vol XLI (4) .

8-Phuongly, (2004) : A Cultural Connection : Parents` Homelands seek Lasting Link with Thoroughly American Teenagers . www.globalpolicy.org .

الفصل الخامس

الشعر الكويتي نموذجًا للتواصل
ووحدة الجذور التاريخية والثقافية العربية

أ.د / نورية الرومي(*)

إن ثقافة منطقة الخليج والجزيرة العربية هي جزء من ثقافة الوطن العربي من محيطه إلى خليجه، وقد عبر عنها أدب المنطقة بأقاليمه الخليجية المختلفة . . نثراً وشعراً ، على الرغم من أنها ذات طابع محلي ووطني في بعض مناحيه، إذ أن هذه الثقافة قد انقسمت إلى مرحلتين تاريخيتين مهمتين في تاريخ المنطقة هما : ثقافية جيل ما قبل تدفق النفط في الخليج ، إذ كان يعتمد المورد الاقتصادي فيها على مغاصات اللؤلؤ من أعماق البحار وما تدره من ثروات متواضعة ، إلى جانب صيد الأسماك . أما الصحراء فكان موردها الاقتصادي يعتمد على الزراعة في بعض الواحات الزراعية النادرة إلى جانب رعى الأغنام ، أما بعد تدفق النفط في المنطقة فقد صب في أيدي أبنائه ثروات طائلة رفعت من دخل الفرد في المنطقة ، وقد عكس أدب المنطقة هذه الثقافة حيث جسد معاناة البحار الخليجي ، ومعاناة إنسان الصحراء من أجل البقاء في هذه البيئة الصعبة ، إلى جانب خصوصية التقاليد الاجتماعية المسيطرة على أبناء مجتمع الخليج والجزيرة العربية .

وقد تبدل وجه التاريخ في المنطقة بعد تدفق النفط في أراضيها ، فمثل نقطة بدء في تاريخها . إضافة إلى دخول المنطقة في مرحلة التعليم الحكومي المنظم ، والبعثات الخارجية . مما سبب التحامها مع العالم الخارجي . . فدخلت ثقافة المنطقة في عهد جديد . فصور أدبها هذه المتغيرات والانفتاحيات . . عاكساً هم المثقف العربي فيها .

وعلى الرغم من ذلك فإن منطقة الخليج والجزيرة العربية تبقى جزءاً من خريطة الوطن العربي . إذ هي مهد عروبتهم وإسلامهم . . ولهذا ولد الإنسان فيها من عرق عربي إسلامي . . متحداً مع جميع أجزاء الوطن العربي بتقسيماته الجغرافية . . وبالضرورة الملحة

(*) قسم اللغة العربية ـ كلية الآداب ـ جامعة الكويت .

فإن أدب منطقة الخليج والجزيرة العربية ينبثق من وعى تاريخي قومي عربي إسلامي . بحيث تتمثل العلاقة فيه بين الجزئي والمطلق ، مشكلة علاقة تداخل ، وتلاحم ، وليست علاقة تناقض وتنافر ، لان ثمة جذورا عميقة تستوعب أربعة عشر قرنا حين أدرك العرب شخصيتهم المتميزة على أثر ظهور الإسلام ، فكان أصل شعورهم القومي ، الذي كان كامنا في نفوس القبائل العربية ، وهو ما عرف فيما بعد ـ بالشعور القومي . ولقد ظل المفهوم القومي العربي مرتبطا بالإسلام لقرون عديدة ، بل انه ما يزال حتى الآن ماثلا في أذهان الكثير من العرب .

وفى ظل الأحداث السياسية المتتابعة ، وتكالب الغرب على البلاد العربية غلب المزج بين الدين والقومية في الشعر العربي الحديث ، حتى أوائل القرن العشرين والحادي والعشرين . وظل هذا المعين يسيطر على إبداع الشعراء العرب عامة .

ولا شك في أن الروح القومية أخذت تتسارع في السريان ، في الشعر والنثر ، ذلك لأن القضية واحدة ، كما أن الآلام والآمال والمصائر بين الشعوب العربية الفت بين قلوب العرب جميعاً ، فكان مؤتمر أدباء العرب ، الذي انعقد بالقاهرة عام ١٩٥٨م، والذي كانت أبحاثه مقتصرة على الأدب والقومية العربية ، بفضل المد القومي في فترة حكم جمال عبد الناصر ، الذي جعل من الفكرة القومية منبرا يقف أمامه العرب جميعاً ، اعتلاه الشعراء المعاصرون بصورة لا مثيل لها من قبل .

إن التاريخ العربي الحافل ، يعد قاسماً مشتركاً بين العرب جميعاً ، جمع مشاعرهم في مختلف الأقطار ، حيث واجهوا مصيراً مشتركاً ، كما أن أدوار الهبوط والازدهار كانت تتضمنهم في فترات واحدة ، فحين وقعت البلاد تحت وطأة الحكم العثماني وقعت دفعة واحدة ، وحين انحسر عنها هذا الكابوس تحولت إلى فريسة للاستعمار ، وعندما بدأ المد القومي ، أنشأ وعيا جديداً ونهضة جديدة ، دفع الأمة كلها إلي النضال من اجل التحرر والاستقلال .

ولقد كان للأدب والشعر بوجه خاص اثر فاعل في الارتباط بماضي الأمة وإحياء تراثها ، ولعلنا نلحظ أن هذه الظاهرة الطبيعية في آداب الأمم كلها تدخل إلى مرحلة الصحوة أو البعث . فقد صاغ الشعراء في قرائحهم صوراً للأبطال في قصائد الشعر .

وقد جسد الشعر في الكويت ذلك كله في وقت مبكر جداً ، عند الشعراء الذين مثلوا جيل الرواد ، والذين عدوا بهذه الأشعار من رواد التنوير في الكويت ، بل في منطقة الخليج والجزيرة العربية متوحدين في هذه الأشعار حول البطل الرمز ، الفارس المخلص للقومية العربية الإسلامية .

إن صورة البطل في الأساطير القديمة كانت تمثل القوة الخارقة التي تظل تمتد بحركتها لتحقق الأمل المنشود ، وعلى هذا كان البطل هو المنقذ ، هو الملاذ ، ويظل هذا شأن الأمة العربية في ضعفها المتواتر حتى يظهر البطل ليلم شتات الأمة العربية المتفرق ، يقول الشاعر (أحمد السقاف)

في قصيدته : " أم الرصاص "[1] :

لا يصنع النصر إلا قائد بطل ... يقود جيشاً يهز الأرض إن وثبا
هو المرجى لفجر نحن نرقبه ... فقد تمزق هذا الجيل واكتأبا
يرى بعينيه أشتاتاً ملفقة ... تشيع في أرضه التنكيل والرهبا

ويؤكد الشاعر (عبد الله العتيبي) ما أسلفناه بقصيدته التي بعنوان : " موقعة ذي قار " إذ أنه يستلهم بطولة الماضي من تاريخ العرب المزهر ، ويقتبس من " موقعة ذى قار " التاريخية إلهاماته في حلمه المشرق لحاضر الوطن العربي . يقول العتيبى مخاطبا " بغداد " في قصيدة بعنوان :

" من تداعيات أبي بصير الأعشى "[2] :

إن الفرات إذا جاشت غواربه ... فألفُ أرض من الطوفان ترتجف
إني لأبصر في بغداد ألوية ... تخضر شوقاً لها فرسان من سلفوا
إني لأسمع في الأصداء جلجلة ... أحقاد (ذي قار) يطفى نارها الخلف
إني لألمح في الآفاق ثانية ... أحلام كسري مع (الأيوان) تنقصف

ويكمل (عبد الله حسين الرومي) رؤية الشاعر (عبد الله العتيبى) في حلم نهوض الشعب العربي من فرقته وتحقيق عزته في وحدة عربية فثار لماضيها وحاضرها في قصيدته التي ينقلها فيها إلي أجواء القومية ، وكأنها متلازمة مع حسه الوطني في الكويت . يقول في قصيدته التي بعنوان (عيد)[3] :

يا شعب لست على شك يخالجني ... وهل يداخلني في أمتي ريب؟
لكنه الألم المكبوت ساورني ... وتاه في ظلمات الوضع مضطرب

(١) أحمد السقاف : المجموعة الشعرية ، ص ١٧ ؟؟ .

(٢) عبد الله العتيبى : ديوان " مزار الحلم " من تداعيات أبي بصير الأعشى " ، ص ١٠٥ ، ط (١) ، شركة الربيعان للنشر والتوزيع ، الكويت .

(٣) راجع : نوريه الرومى : الخطاب القومي في شعر عبد الله حسين – دراسة نصية . مجلة فصلية تصدر عن مركز الدراسات والبحوث اليمنى – جامعة صنعاء ، العدد ٦٥ إبريل – يونيو ، ٢٠٠٢ ، الجمهورية اليمنية .

فإن تساءلت عن عيد نقر به ... عينا ، وتنجاب عن آفاقه السحب
فإنه يوم أن تسعى مواكبنا ... وحين تثأر من جلادها العرب

إنه ينتقل في خطابه من الشعب (الوطن) إلى الأمة (القومية) ، وهي مراوحة تدل على التلازم بين الوطن والقومية ، ومن خلال أشياء مشتركة : الألم المكبوت / ظلمات الوضع / السحب / جلادها ، إنها تمثل الوضع العام الذي يعيشه العرب بتفاؤل قد يحقق للشاعر حلمه العربي ، ولكن الشاعر فهد العسكر بشكواه المريرة في اكثر من قصيدة بديوانه ، ينظر إلى الواقع العربي والى مستقبله نظرة تشاؤمية بقصيدة طويلة نختار منها خطابه الموجه إلى رسول الله ﷺ بقوله[٤] :

قم يا رسول الله كي ... نشكو إليك فمن سواك نبثه شكوانا
قم يا رسول الله وانظر هل ترى ... إلا شعوبا تعبد الأوثانا
قم وانظر الدين الحنيف وأهله ... أعزز وأكبر أن تراه مهانا
قم واهدنا واعمر خراب قلوبنا ... أنا نبذنا الدين والقرآنا
أنا نسينا حتى سلط البـ ... ـاري علينا يا نبي عدانا

ويعلل فهد العسكر أسباب هذا الواقع المرير للعرب بقوله :

يا نشء عرقلت العمائم سيرنا ... والدين أضحى سلما للجاني
يا نشء وا أسفا على دين غدا ... أحبولة للأصفر الرنان
فجرائم العلماء وهي كثيرة ... تنمو بظل الصفح والغفران
كيف النهوض بأمة بلهاء لا ... تنفك عاكفة على الأوثان
هيهات نبني ما بناه جدودنا ... وننال في هذي الحياة أماني
وشريعة الهادي غدت واحسرتا ... في عالم الإهمال والنسيان
نرجو السعادة في الحياة ولم ننفـ ... ـذ في الحياة أوامر القرآن
بالدين قد نال الجدود مناهم ... وغدوا وربي ، بهجة الأزمان
فتحوا الفتوح ومهدوا طرق العلا ... واستسلم القاصي لهم والداني

(٤) الديوان : مناجاة عيد المولد " بسمة ودمعة أو صرخة من أعماق السجون " ص ١٤٣ – ١٤٥ ، وانظر أيضا لتحليل القصيدة كاملة ، وقصائد أخرى للشاعر فهد العسكر عند : " نوريه الرومي " : شعر فهد العسكر دراسة نقدية وتحليلية ، ص ٢٨٢ وما بعدها ، ط (٢) ، بيروت : ١٩٩٩ .

ويقول أيضا في قصيدة " مناجاة عيد المولود " نختار منها[٥]:

يا عيد إن نشكو إليك فإنما نشكو إلى من جاءنا فهدانا
العالم العربي يرنو حائراً قلقا ، إلى من أوقدوا النيرانا
ويلاه .. قد جهل المصير فواسه يا عيد .. وامسح دمعه الهتانا

إنه لا يتحدث إقليميا ، بل يتحدث قومياً لدى خطاب العالم العربي ، ممثلاً في قيادة " من جاءنا فهدانا " وكأنما يشير إلى أننا ـ الآن ـ في حاجة إلي قيادة تجمعنا على رأى رجل واحد ، لأننا أمة وسط شهداء على الناس ، وهل يليق بهؤلاء أن يفقدوا هذه الوسطية إنه يقول :

حدثه .. قد طاب الحديث عن الألي فعسى تثير بنفسه البركانا
كانوا على وجه البسيطة سادة أبداً ، وكنا بعدهم عبدانا
عبث الفساد بنا ، فبعثر ملكنا والجهل شتت شملنا فكفانا

إن الشعور القومي لدى الشاعر " فهد " كان فياضاً ، يتجلى في كل الشعر القومي الذي كتبه .

إن الشاعر يدعو للاستنارة إقليميا ، كما يشخص داء التخلف القومي الذي يوجب هذه الدعوى مشروعه التنويري فيقول :

أفراد يعرب والعروبة تشتكى هلا شفيتم قلبها الحرانا؟
هى تستجير بكم فقوموا واقسموا يا قوم .. ألا تغمضوا الأجفانا
واستمسكوا بالعروة الوثقى وكـ ـونوا صادقين عقيدة ولسانا
كل الشعوب تقدمت وتحررت أيروقكم سجن الحياة مكانا

إنه يدعوهم في مشروعه التنويري إلى التمسك بالعروة الوثقى ، والتمسك بالعروبة والقومية العربية، وبذلك كله يتحقق الأمل المنشود في النهوض والتقدم والتحرر والسيادة، إنها دعوة الشاعر التنويرية في نهضة الوطن العربي ، وأمله معلق على جيل المستقبل لهذا وجه خطابه إلي النشء الجديد لأنه يرى أن الشباب أمل البلاد في النهضة ، بل انهم لا بد أن يكونوا دعاة التنوير وحملة لوائه يقول:

يا نشء .. أمة يعرب عقدت عليك رجاءها ، قم قدم القربانا

(٥) المرجع السابق نفسه .

يا نشء .. يا أمل البلاد وسؤلها أقسم على ألا تطيق هوانا

اقسم لها أن لا تنام وأن تظل على الولاء لها وأن تتفانى

إنه يرفض المتخاذلين ، تجار السياسة ، الذين يبيعون مبادئهم وبالتالي يبيعون أوطانهم :

أقسم على أن لا يعيش بأرضها من باع مبدأه ، وشذ ، وخانا

أقسم إذا ما الخصم حاول أن يهـ ـاجمها على ألا تكون جبانا

أقسم لها يا نشء إن نادى المنادى للوغى أن تلبس الأكفانا

وأعد سعادتها إليها أيها النشء الجديد وأعطها ، البرهانا

فالله نعم العون جل جلاله إن تعدم الأنصار والأعوانا

لم يكن " فهد " ليستطيع أن يوغل في مجال السياسة أكثر مما أشار به في شعره ، إشارات موحية ، تحمل جمال الفن ، وحلاوة التعبير ، وحسن الأداء . وقد وقف فهد العسكر عند الفساد الإداري بأشكال متعددة :

عبث الفساد بنا فبعثر ملكنا والجهل شتت شملنا فكفانا

وقد شغلت الشاعر فهد العسكر القضايا القومية ، والوحدة العربية وقضايا الحرية عندما نبذ التناحر بين القادة العرب والمسلمين . مما كشف شعره بوضوح عن اتجاهه العربي القومي فشعره القومي يشهد له بأن طالما أرسله صيحات مدوية صاخبة راثياً به موت الروح في نفرس زعماء العرب وتخاذلهم هذا التخاذل الذي جر على جميع أبناء الأمة العربية الويلات والمصائب بسبب انعدام العدالة والمساواة وضياع الحقوق وموت الحريات فيقول الشاعر(٦) :

يا بنى العرب والكوارث تترى أوقفوا سيرها وصونوا البقية

يا بنى الفاتحين إنا بعصر لا مساواة فيه لا مدنيه

لا إخاء كما ادعوا لا حقوق لضعيف عان ولا حرية

ويستلهم الشاعر التاريخ العربي والإسلامي ليستحضره على حاضر الواقع القومي العربي فيقول في نص يستعيد فيه الماضي الذهبي كجزء من آفاق التنوير المعاصرة (إن

---

(٦) الديوان " عيد المولد النبوي الشريف " ١٢٩ ـ ١٣٣ تحليل القصيدة كاملة ، نوريه الرومي : شعر فهد العسكر دراسة نقدية وتحليلية : الفصل الثاني : الشكوى والبحث عن خلاص .

الأصالة والمعاصرة) أو معادلة التنوير العربية التى نادى بها رواد التنوير والإصلاح في العالم العربي يستعيدها فهد العسكر في بكائه وندبه للقومية في قوله :

قم معي نبك مجدنا ونسح الدمع حزناً ونندب القومية

قم معي نسأل الطلول عساها تشف بالرد غلة روحية

عن نبى العرب يوم سادوا او شادوا مجدهم بالسيوف والسمهرية

وعن ابن الخطاب من حكمه العدل وسعد بوقعة القادسية

أبناء عدنان وغسان وما ناديت غير الصيد والشجعان

الصامدون إذا الصفوف تلاحمت وتصادم الفرسان بالفرسان

والضاحكون إذا الأسنة والظبا هتكت ظلام النقع باللمعان

والهاتفون إذا الدماء تدفقت أعني دما الأبطال بالميدان

وإذا الصوارم والقنا يوم الوغى ذرفت على الشهداء دمعاً قاني

ويستنهض همم الشعب الفلسطيني ويحثهم على الثورة ضد الاستعمار ، " وعد بلفور " واستيطان اليهود في فلسطين يقول :

آن الأوان وقيتموا كيد العدا والخصم بالمرصاد كالثعبان

ثوروا وردوا كيده في نحره وذيوله لا عاش كل جبان

ثوروا بوجه الناكثين عهودكم الغاشمين . كثورة البركان

ما كان بالحسبان أن يهبوا اليهـ ود بلادنا ما كان بالحسبان

لتبرهنوا أن النفوس أبية وليرجعوا بالذل والخذلان

والقصيدة طويلة يناقش فيها الشاعر بوعي الإنسان العربي الذي يدعو إلى تنوير الوطن العربي كله ، بتخليصه من مسببات الذل ، والانكسار والانهزام ، والتقهقر لأنه فاقد الثقة بالزعامات العربية ، ولهذا يوجه خطابه إلى النشء الجديد ، لأنه أمل التنوير لمستقبل الوطن العربي .

ومجمل القول أن فهد العسكر - في نطاق ثقافته التقليدية المحدودة - كان يمتلك رؤية للعالم . . رؤية قوامها النهوض بالكويت من كبوة العادات والتقاليد البالية ، إذا شاءت أن تشق طريقها نحو الحداثة والتطوير . . رؤية قوامها التمرد ورفض الواقع ، رؤية قوامها

البحث عن الإصلاح التعليمي والتربوي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي وتحرير المرأة، والانفتاح على الآخر رؤية أخرى اعمق . . إنها رؤية عربية .

أننا عندما نضع هذه الأشعار التنويرية تحت عنوان " التمرد " تكون قد تجاوزنا حدود الفكر المعتاد ، لأن التمرد يحمل في طياته جانبين : جانب الرفض ثم جانب التحرك لجعل هذا الرفض واقعاً من أجل التغيير . إن تأثر شعراء الكويت بالحركات الإصلاحية في الوطن العربي دفعهم إلى المطالبة بالإصلاحات السياسية في عام ١٩٢١ م حيث طالبوا بإنشاء مجلس للشورى ، ورغم قصر عمر المجلس إلا أنه نجح في إصلاح القضاء ، وجعل أحكامه قائمة على مجلة الأحكام العدلية ، كما نجح المجلس في وضع نظام لولاية العهد" .

إن ثمة تشابكاً بين فكر النهضة وفكر التنوير ، فالنهضة التى بدأتها الكويت بعد البترول صاحبها ـ دون شك ـ دعوة للتنوير ، لأن المراحل بين النهضة والتنوير مراحل متشابكة وليست متلاحقة .

إن التنوير دعوة إلى النهضة ، التي تتحدد معالمها بتوجيه المجتمع من خلال أبنائه الذين يمثلون المستقبل ، مستقبل النهضة المرتقبة ، التي تقوم على الوعي والثقافة حتى لو تعرض لبدايتها التجار وأصحاب رءوس الأموال .

إن الشاعر (فهد العسكر) يتطلع ـ في نظرة طامحة ـ إلى النشء ، الذي سيربط الوطن الكويت بالنهضة العالمية والتطلع إلي الغرب هنا باعتباره نموذجاً للتنوير . . العسكر ينتهض همم الشباب في شعره ويتمنى للأمة نهضة تحقق آمالها ، وتبنى مجدها الجديد بشجاعة أبنائها وهممهم، وهذا معنى يلح عليه في قصائده المختلفة .

ثم إنه يربط الأمل المرتجى بمعوقات النهضة ، وفى رأيه أن من هذه المعوقات الممارسات الدينية الجامدة ، والوقوف السلفي أمام النصوص يقول :

يا نشء . . عرقلت العمائم ... والدين أضحى سلماً للجاني

يا نشء . . وا أسفاً على دين ... أحبولة للأصفر الرنان

فجرائم العلماء ـ وهى كثيرة ... تنمو بظل الصفح والغفران

كيف النهوض بأمة بلهاء لا ... تنفك عاكفة على (الأوثان)

وواضح من الأبيات السابقة أن الشاعر فهد العسكر كان أول من فضح المتاجرين بالدين في الكويت ، وذلك في فترة مبكرة قبل أن تستفحل هذه الظاهرة في مجتمعنا والطريف أنه كان يخاطب النشء باعتباره جيل المستقبل دلالة على أن أمل مشروعه التنويري سوف يتحقق بجيل الغد (المستقبل) وليس بجيل حاضره .

إنه كان يعتبر قضية التعليم قضية تنوير في المقام الأول ، فالتعليم مدخل لإنضاج العقول وتربية الأخلاق وهو لهذا جدير بأن يحظى بالاهتمام البالغ فيقول :

زهت المدارسُ وانثنى طلابها لقدومكم يتبادلون تهاني

لا غرو فالطلاب قد عشقوا بكم صدق الوفا وطهارة الوجدان

والعطف والميل البريء ولا غرابة فالمعلم والدٌ متفان

شكت الأوام نفوسهم فتذوقت تلك النفوس حلاوة الإيمان

ويؤمن فهد العسكر أن رسالة التعليم تمتد إلى الثقافة لأنها تفتح الآفاق أمام انغلاق العقول يقول :

وأمام مصباح الثقافة قد تلاشت ظلمة الأفكار والأذهان

وغرستموا بحدائق الأرواح كل حميدة والروح كالبستان

فالمرء بالعقل المنير ، وإن دجا ما الفرق بين المرء والحيوان؟

ويلح فهد العسكر على تنوير الشباب الذين هم عدة المستقبل وهم الأمل في حمل مشاعر الحرية والحضارة والتغيير يقول :

إن الشباب إذا زكت أخلاقه والنفس طهرها من الأدران

هو في البلاد ، ولا إخالك جاهلاً بمثابة الأرواح بالأبدان

هو قلبها الخفاق والركن القويم وسورها الحامي من العدوان

والنهضة التعليمية - في رأى الشاعر - نهضة موسوعية ، ولهذا نراه في قصيدته يتحدث عن التاريخ القديم ، لأنه لا نهضة دون وعى بهذا التاريخ يقول :-

بالدين قد نال الجدود مناهم وغدوا - وربى - بهجة الأزمان

فتحوا الفتوح ، ومهدوا طرق العلا واستسلم القاصي لهم والداني

طردوا هرقل ، فراح يندب ملكه وقضوا على كسرى أنو شروان

وتنسحب الفكرة مع صفحات التاريخ التي ينبغي أن تكون نبراسا يهتدي به الشباب في طريق التنوير ، وينعى على الأمة العربية - بعد أن استعرض هذا المجد المؤثل - ينعى حاضرنا فيقول :

واليوم أين حضارة العرب التي أنوارها سطعت على الأكوان

وإن الأمة العربية لابد أن تدرك رسالتها التنويرية على أجزاء الوطن كله ، ولا بد لها

أن تدرس الحياة بعمق ، وتتفهم الأوضاع تفهما واعيا حتى تنهض حياتها في ظل حرية صادقة تحقق الخير والجمال . هل يمكن لإنسان يعيش في إقليمية ضيقة أن يحدث تنويرا في نفسه ، وفى الآخرين ؟

إن الفضيلة لا تظهر إلا من خلال الإنسانية الصادقة ، لأن هذه الإنسانية هي التي تنشر الثقافة ، وترتقى بالأخلاق يقول الشاعر فهد(٧) .

بابني الفاتحين حتام نبقى في ركود، أين النفوس الأبية؟
غيرنا حقق الأماني وبتنا لم نحقق لنا ولا أمنيه
فمن الغبن أن نعيش عبيدا أين ذاك الإباء؟ أين الحميه ؟

إن تاريخ الكويت يرتبط ارتباطا وثيقا بحركة التاريخ في الوطن العربي، ومن ثم فإن شاعرنا فهدا يطلب دائماً أن ننظر إلي التقاليد التى أدت إلى تأخرنا نظرة رافضة ، ونصور النهضة الحديثة بحقيقتها ، من خلال شعراء صادقين ، وكتاب يتحلون بصدق الرؤية . يقول مخاطبا " مى " الرمز الواضح لوطنه :

ويلخص معاناته فيقول :

لا تحسبي يا ميّ أن يدي مغلولة، غلت يد الأشر
فالحر من جور الزمان هنا وهناك بين الناب الظفر
حسناء هاك وحطمي قدحي فالكأس قد دارت على البقر
لا تعجبي مما صدعت به فالنار لا تخلو من الشرر
حسناء والأجفان قد ثقلت هاتى الدواء وكحلي بصري

إنها أحاسيس مرهفة نحو مجتمع الشاعر، المليء بالمتناقضات والمفارقات. ولكن فهد العسكر ـ في نطاق ثقافته المحدودة ورؤيته الشعرية ـ ما كان بمقدوره أن يقدم مشروعاً تنويرياً متكاملاً، بالمعنى الفكري أو الإيديولوجي أو الفلسفي ، ولكن حسبه ـ بحدس الشاعر الصادق ـ أنه قدم واعياً أو لا واعياً ـ بالمعنى الإبستمولوجي ـ مشروعاً إصلاحياً ، يعد بكل المقاييس التي تحكم المجتمع الكويتي والعربي آنذاك، مشروعاً أو نواة لمشروع تنويري .

وكان الأمل العربي معقوداً على الزعيم " جمال عبد الناصر " الذي توسمت فيه جموع

---

(7) الديوان : المرجع السابق . تحليل القصيدة كاملة : نوريه الرومي : شعر فهد العسكر دراسة نقدية وتحليلية ، الفصل الثاني : الشكوى والبحث عن خلاص .

الأمة صورة البطل المنقذ ولكنه الموت الذي اختطف الحلم العربي بموت الزعيم جمال عبدالناصر فجسدت الشاعرة (سعاد الصباح) ما آل إليه الوضع العربي بعد وفاته في قصيدة طويلة عنونت لها بعنوان (من امرأة ناصرية إلى جمال عبد الناصر) فقالت(8) :

كنا كباراً معه في كتب الزمان
كنا خيولاً تشعل الآفاق عنفوان
كان هو النسر الخرافي الذي يشيلنا
على جناحيه إلى شواطئ الأمان
يا ناصر العظيم

* * * * * *

لا تسأل عن الأعراب
فإنهم قد أتقنوا صناعة السباب
وواصلوا الحوار بالظفر والأنياب
وحاصروا شعوبهم بالنار والحراب
يا ناصر العظيم
سامحني .. فما لدى ما أقوله
في زمن الخراب

وجاء الشاعر خالد الفرج مصوراً ، الهم العربي باكياً حال أبنائه الذين استضعفهم الاستعمار ، واستخفهم الفخر بالماضي ، مجسداً تخاذل الزعامات العربية كلها والغرقة المسيطرة على القيادات العربية ، فيقول من قصيدة بعنوان (أنا شاعر) (9) :

أنا شاعر لكن ببؤس بلادي ... أفؤادكم يا قوم مثل فؤادي
يا قوم هل من ناظر فأريه ما ... فيها وهل من سامع فأنادي
زعماؤنا متخاذلون لجهلهم ... والكل للثاني من الأضداد

---

(8) سعاد الصباح : كتاب سعاد الصباح شاعرة شتائية في الحب والغضب، إسماعيل مروه، ط (1)، ص ٢٠٠ ، شركة النور، بيروت : ٢٠٠٠م.

(9) راجع : نوريه الرومي : الحركة الشعرية في الخليج العربي بين التقليد والتطور . الباب الأول ، الفصل الثاني ، المديح السياسي ، ص ٧٤ – ٨٤ ، ط (٣) بيروت : ١٩٩٩م.

وقد أحس الشاعر محمود شوقي الأيوبي إحساسا عميقاً بمأساة العالم العربي ، لذا فإنه قد جسد هذا الإحساس في معظم القصائد التي نظمها في الوطنية والقومية ، ونستطيع أن نستخلص منها ، أنه يرى مأساة العالم العربي في خضوعه للاستعمار الغربي من ناحية ، وجهله وتخلفه الحضاري من ناحية أخرى ، وهى نفس المعاني التي اعتمد عليها خالد الفرج في قصائده السياسية . في وقت مبكر جداً ، معهما فهد العسكر وصقر الشبيب وغيرهما من الشعراء الأوائل في الحركة الشعرية في الكويت بل في الخليج العربي ، وقد صور هذا الإحساس في قصيدة له بعنوان " الشهداء " قالها على إثر حادثة البراق في القدس سنة ١٩٢٩م يقول فيها(١٠) :

ناح الهزار ! . . . فلا آس وريحان ولا ظلال وغيث الدمع هتان

سمعا لباكية أذكت مناحتها نار الحماس ، وطرف الهول يقظان

. . . .

على المنابر تتلى كل مرثية لها من الروح أنغام وألحان

وفى ربوع بنى عدنان ما برحت تهيج قوماً هم في الحرب فرسان

لا يبتغون من الدنيا وزخرفها إلا تراثاً دهاه اليوم طغيان

قاموا ملبين صوت الحق فاندلعت عليهم من ذوى الأطماع نيران

يا ويحكم يا (بنى سكسون) إنكم غدرتم ولكم للغدر أعوان

. . . .

في (مصر) أحكمتم الأغلال خانقة وفى (العراق) أحابيل وأشجان

وفى (الترنسفال) و(الهند) الكئيبة كم نفذتم حكمكم والظلم ريان

لكم أياد على (السودان) منكرة وفى (الخليج) من استعماركم شان

في (حضرموت) أساليب وفى (عدن) وفى (عمان) لكم للختل غيلان

وحكم القيد في (البحرين) صار له في دفتر الرق سواس وكهان

(10) محمود شوقي الأيوبي : الحان الثورة . الشهداء ، ص ١٩٨ – ٢١٣ . رابطة الأدب الحديث القاهرة، ط ؟، ١٩٥٥م، والواقع أن قصائد هذا الديوان قصائد ثائرة، تعكس بصورة واضحة وضع الأمة العربية، وتصور كفاح أبنائها، وقد أهدى الشاعر هذا الديوان إلى : ((إلى رأس العروبة الأشد ومحررها الثائر المجاهد العظيم السيد الرئيس: " جمال عبد الناصر " أهدى هذا الديوان . من ثورة العروبة الكريمة القوية الموفقة ألهمت هذا الديوان الخامس (ألحان الثورة)). راجع : نوريه الرومي ـ محمود شوقي الأيوبي ـ حياته وشعره : عرض ونقد، ص ٣٢٠ وما بعدها، ط (٢) بيروت: ١٩٩٩م.

وفـي فلـسطين مـن (بلفـور) مهـزلة هـزت لهـا مـن خـار الحقـد أذقـان

....

أذكيـتم فتـنة عمـياء سـاحقة دكـت لهـا مـن قـلاع السـلم أركان

....

هـذى فرنـسا (بـسوريا) الأبـية قـد سـرى لهـا بحـديث الفتك ركـبان

....

إن (الجزائـر) مـا زالـت مـروعة فـوردها آجـن والـشعب حيـران

....

وفـي (طـرابلس) للإرهـاق منـتجع غراسـه شـره يحمـيه (طلـيان)

مـاذا جنـى البطل (الريفـي) يـوم دعـا قـوماً هـم في ديـار الغـرب (أسـبان)

في كـل يـوم لكـم في الـشرق مجـزرة بـشيب مـنها صـبيات وصـبيان

ومـن الواضـح أن الـشاعر قـد اتخذ من هذه المناسبة طريقا إلى رصد مواقف الاستعمار الغربـي مـع الـشعوب العـربية في أقطارها المختلفة ، وقد حظى الاستعمار البريطاني بأكثر أبيات القصيدة . لأنها كانت تستعمر كثيرا من البلدان العربية ، مما جعلها هدفا لحديثه عن مأساة هذه الأمة مع الاستعمار .

وقـد ألقـى هـذا الإحساس عند الشاعر محمود شوقي الأيوبي بمأساة العالم العربي مع الاسـتعمار بظلالـه على انفعاله بصراع الأمة العربية مع الاستعمار الغربي ، فقد اخذ يمجد الـثورات العـربية في شـتى الأقطـار ، فتحدث عن ثورة العراق ، وثورة اليمن ، والبحرين وسـوريا ، والجزائـر ، وفلسطين ، ومصر ، وقد ظفرت مصر بالنصيب الأكبر من أشعاره لدرجـة جعلـته يتابع أحداث هذه الثورة في صراعها مع الاستعمار الغربي ، متابعة لم يكد يغـيب عـنه فيها حدث واحد ، كما اخذ يردد معاني بعينها ، هي معاني الثورة المدمرة التي غالـبا مـا كـان يطلق عليها اسم الثورة الحمراء ، أو الخضراء ، يريد بها الثورة المدمرة لقوى الاسـتعمار ، والمـؤدية إلى خـير الـوطن العربي ، وخلاصه من الظلم والتخلف الذي يرزح تحتيهما .

ولعـل خير قصيدة تجسد انفعاله بصراع الأمة العربية مع الاستعمار قصيدته " الثائر العظـيم " ، وقـد انطلق فيها من إيمانه بجمال عبد الناصر ثائرا قوميا ووطنيا ، كان يرى فيه مخلـصا للعرب من الاستعمار والتخلف ، مستوحيا في ذلك مواقفه وصراعه مع الاستعمار

البريطاني في مصر من ناحية ، ومعه ومع الاستعمار الغربي في سائر البلدان العربية والأفريقية من ناحية أخرى ، وفي اختصار كان يرى فيه مشعلا لثورة تحرير كبرى تحرق الاستعمار الغربي حرقا ، وتضيء ظلام العالم العربي لتعتقه من الظلم والعبودية إلى الحرية والانطلاق فيقول لجمال عبد الناصر[(١١)] :

" لجمال عبد الناصر " المتوثب ... تهفو القلوب بشرق أو مغرب
بطل البطولات العظيمة حوله ... يلتف كل مجاهد حر أبي
سكب الخلود بذكره أنفاسه ... شعراً من الغيب الجميل الطيب
ورنا الزمان مرخماً أنغامه ... للخالدين بنشوة لم تنضب
وانهارت الظلمات بعد حلولها ... دهرا عن الوطن الكبير الأرحب
المارد الجبار هب مزمجراً ... يهوى بقبضته على المتألب
و(الثورة الحمراء) أج أجيجها ... تشوى الوجوه بجمرها المتلهب
بك يا(جمال) الغاصبون تقوضت ... أبراجهم يوم الكفاح المرعب
ناديت في (مصر) العزيزة أمة ... في مهيع النكبات لم تتهيب
ومضت إلى النيران واسعة الخطى ... تشدو سريعاً بالنشيد الأعذب

....

عوفيت يا فخر العروبة كلنا ... جند بأحداث الردى لم يغلب
فلقد رفعت رؤوسنا في ساحة الـ ... (حرية الحمراء) دون تهيب
في كل قلب من صنيعك ثورة ... للحق لم تهدأ ولم تتنكب
ولقد وقفت مع (القناة) محرراً ... أمجادها من كل قيد أجنبي

....

العرب قومك يا (جمال) وكلهم ... في كل قطر ثورة لم تغلب
يا أيها الرأس الأشد ازحف بنا ... للمجد للوطن السليب الأقرب
فلصوت روحك نشوة بنفوسنا ... تنثال كالغيث الهتون الصيب
لا حلف إلا حلف أمتنا ولا اسـ ... ـتعمار للمستعمر المتحزب

(١١) محمود شوقي الأيوبي . ديوان " ألحان الثورة " : الثائر العظيم ، من ص ٤١-٤٩ . وراجع تحليل هذا الاتجاه عند الشاعر : نوريه الرومي - محمود شوقي الأيوبي حياته وشعره : عرض ونقد - ص ٣٢٢ وما بعدها ، ط (٢) بيروت : ١٩٩٩م .

سنخوض معركة الحياة بعزمنا والنصر للمتحفز المتدرب

سنخلد السلم الحبيب على الدنا بكفاحنا ونغيث كل معذب

مزق جنود الشر كل ممزق يا أيها العربي أقدم واضرب

وابعث صواريخ العذاب على العدا واجعل بنانك في الزناد وصوب

إلحق مغاوير العروبة رافعاً علم الجهاد (ببور سعيد) وجرب

....

قل : (يا جمال) زمامنا بيديك سر إنا وراءك للجهاد ، فوثب

ولا تحتاج هذه القصيدة إلي التعليق في شئ ، فغاية الشاعر فيها واضحة هي أنه يتخذ من ثورة مصر بزعامة جمال عبد الناصر ، رمزا على ثورة العالم العربي على الاستعمار الغربي ، وبذلك يصبح العالم العربي في مأساته مع الاستعمار جسدا واحدا لا ينفصل جزء منه عن جزء ، وهو معنى نراه يتكرر كثيرا في قصائده التي حيا فيها ثورات الشعوب العربية المختلفة ، فلم يكن فيها ينظر إلى كل ثورة على حدة ، ولكنه كان يعتبرها ثورة تتكامل مع الثورات الأخرى في العالم العربي ، لتعيد إلى هذه الأمة مجدها ووحدتها القديمة مما يؤكد وحدة الثقافة والمصير العربي .

وقد عاش شعراء الكويت فكرة الحلم العربي مرتبطاً بالواقع الراهن ، ويظل المكان لصيقاً بالحلم لديهم ، لأنه ـ أي حلم ـ يتشكل في المكان ، وإن كان يدور في مخيلة الشاعر ، إلا أنه يتأثر بالموروث من مفردات مكتوبة ومرئية ، محسوسة ومخيلة .

والتجربة السياسية للمبدع ـ والشاعر على وجه الخصوص ـ تأخذ رمزها من خلال المكان ، الذي يمثل شاهداً على العزة أو الهوان ، وهذا ما يجعل تحليل الحرية السياسية في الشعر عميق الارتباط بالمكان. يقول الشاعر (أحمد السقاف) في قصيدته التي بعنوان (قرطبة) (١٢).

فؤادي تمزق يا قرطبة ونفسي مجهدة متعبة

فلا تعذليني إذا ما كبا خيالي ، وخانتني الموهبة

فقد يقتل الحزن وحي الفنون فلا الصيت يجدي ، ولا التجربة

إلى أن يقول ، وكأنه يقف على الأطلال بأسلوب عصري ، تختلف فيه الزاوية التي

(12) راجع : نوريه الرومي : دلالة المكان في شعر أحمد السقاف : دراسة تحليلية ، حوليات آداب جامعة عين شمس ، المجلد ٣٠ ، ص ٥٠ وما بعدها ، يوليه ـ سبتمبر ، القاهرة : ٢٠٠٢م.

رصد منها تجربته :

نـــزلت الرصـــافة ، باللعـــذاب !! فهـاجـــت أســـاطيره المـــسهبة

يطـــل علـــى جـــنة ، كلـهـــا خـمائـــل مزهـــرة ، مطـــربـه

أنـاجـــيه ولهـــان مـــثل المـــشوق يـــبث حبيبـــته مطلـــبـه

وأســـأله عـــن زمـــان الجـــدود وعلـــم ، أنـــاروا لـــه موكـــبة

يـــشع علـــى عـــالم خامـــل يعانـــى الجهالـــة و المـــسغبة

ويتـراءى المجد العربي التليد للشاعر وتتداعى ذكريات التاريخ فيقول(السقاف) :

عدالـــتهم فـــوق كـــل الـــنعوت وكانـــت لـــدى غيرهـــم مكذبـــة

وعمـــرانهم في جـــبين الخلـــود تطـــوف بـــه أمـــم معجـــبة

فهـــل يذكـــر الغـــرب ذاك العطـــاء أم الحقـــد ينـــسيهم أغلـــبه

فمـــا أجمـــل الـــصدق عـــند الـــرواة ومـــا أطـــيب العـــدل!! مـــا أطيـــبه!!

ملكـــنا فكـــنا حـــديث الـــزمان وزلـــنا ، وفـــرقتنا المذنـــبة

أعطى الشعر في الكويت للمكان دلالة الماضي والحاضر ، فجمع زمانين ، يعطيان أكثر من دلالة للمكان الذي يتناوله ، بما في ذلك الدلالة التاريخية والحضارية .

وتحـتل المديـنة المحاربة مكاناً طيباً في الشعر المعاصر في الكويت ، والتى تحظى بلواء الـبطولة دائمـاً ، وهـى كـذلك عـند شاعرنا أحمد السقاف ، من خلال مجموعة من عناوين القـصائد مـثل : (ثـورة الحجـارة) التـى يجد فيها ثورة الحجارة في الضفة الغربية و (لواء غزة)، وكذلك قصيدته (صنعاء) ، وقصيدته (عرين العروبة) ، وقصيدته في (مهرجان الجزائر) ، وقصيدته (تونس) .

ويقول (أحمد السقاف) من قصيدته " ثورة الحجارة "[١٣] :

ليس عندي كناية واستعارة فقريضي مستلهم من حجارة

هؤلاء الصغار قد أيقظوا الشعـ ـب ، وهاجوا إباءه واقتداره

(13) المرجع السابق .

إلى أن يقول :

لم يخافوا المنايا، وكيف يخشى المنايا | من تحدى الردى، ليطلب ثأره!!

ثم يقول :

أخرجونا من القنوط ، وأقسى | ما نلاقي احتقار أهل الحقارة !!

لقد بدأ الشاعر ، مبتعداً عن الكناية والاستعارة ، رامزاً إلي ما سيدخل به إلى قصيدته، ثم دخل إلى العتاب الحزين ، وكأنه شعور شخصي ، ولكنه تفرع في مجرى القصيدة ، ومع تطورها ، ليصبح شعوراً موضوعياً ، بالمكان ، والزمان ، والموضوع . فالتجربة في هذه القصيدة مكانية وزمانية في آن ، إنها تجربة عامة وليست شعوراً شخصياً. تحمل طرفي المكان الليل والنهار ، الحركة والسكون ، واليأس والأمل . ولكنه لم يشأ أن يجعل اليأس طاغياً ، بل جاءنا بأمر طاغ ، هيمن على كل شئ يقول :

فاسلموا ، وارقبوا ، فعما قريب | يقطف الجود بالنفوس انتصاره

إنه صوت التفاؤل ، المرتبط بالمكان . وهذه هي مذبحة (دير ياسين) التي هزت الشعور القومي من أقصى مكان إلي أقصى مكان ، قد استجابت لها طبيعة الشاعر وتكوينه، فصنع رحلة إلي هناك ، حاملا إمكانياته مع إمكانيات المكان وتداعياته حيث يقول :

يا ساكب الدمع آلاما وأحزانا | أضرمت في القلب والأحشاء نيرانا

قل لى بربك . . هل فارقتها لهبا | وهل غدت لبنى صهيون ميدانا ؟

وكيف خلفت حيفا بعد نكبتها ؟ | وهل مررت على عكا وبيسانا؟

وديرياسين . . حدث عن فجيعتها | ففي فجيعتها بعث لموتانا

إن الأماكن هنا تتمثل في : الضمير في (فارقتها) ، (حيفا) ، (عكا وبيسان) (دير ياسين) ، وقد ضمن المكان استدعاءات نفسية مثل سكب الدمع ورد الفعل : الآلام والأحزان ، ثم إضرام النيران التى كان صدى لما وجد عليه الشاعر ساكب الدمع، الذي يمثل الآخر المقيم، أما الشاعر فهو الأنا التي تنتقل من مكان إلى مكان يصاحبه شعوره ، الذي تترجمه عباراته ، ومجازاته ، وخيالاته البلاغية ، التي تنبع من ثقافته العربية وحسه القومي .إن مثل هذا النموذج يمكن أن نطلق عليه نموذج " الواقعية القومية " .

لقد كانت قصائد الواقعية القومية إفراز المناسبات ، ولكنها تميزت عن الشعر التقليدي في المناسبات بتعبيرها القوى عن شعور الانتماء ، فالشاعر طرف في المعركة ، واشتراكه بالشعر لا يقلل من إسهامه القومي في معركة لم يصفها من الخارج ، فقد تحدث مستخدما (الأنا) والآخر ، والنحن .

إن النموذج الباهر القديم لم يزل راسخاً في النفس العربية ، لا يتطلب إلا مادة مناسبة كي ينتفض حيا من جديد يقول السقاف :

خف الدخيل إليها وهي آمنة   فراح يذبح أطفالا ونسوانا
رمى به الغرب في آفاته وزغاً   وعله الشر حتى صار ثعباناً
أين المواثيق، والعهد الذي زعموا   أينكب السلم أرض السلم عدوانا

إنه يحكى ، ثم لا يلبث أن يصيح من عدم عدالة مجلس الأمن :

الحق للمدفع القصاف ليس لمن   يريد من مجلس التضليل إحساناً
يا أيها القوم . . هبوا . . ذا أوانكم   عار عليكم إذا ما تمتمو الآنا
لموا الصفوف ، ونادوا كل منتسب   إلى أمية أو عمرو وشيبانا
وجددوا العزم لاسترداد حقكم   وزودوا النفس إقداماً وإيماناً

إنه التصاق الشاعر بالمكان ، انتماء إليه ، والدلالة هنا بين الفعل ورد الفعل . إن الفعل هو الاعتداء، ورد الفعل هو الدعوة إلى الانتقام ، حيث يكون السحق ، لأن الاعتداء محاولة لتشويه المكان، الذي يمثل الانتماء الوطني والقومي ، ويمثل أيضاً الذكريات والتاريخ والثقافة، وكلها تمثل الحياة ، امتدادا يخلق التفاعل والتطور والحضارة.

ثم يقول :

لا تحلفن بأسطول يدل به   طاغ ، يجر إلى تابوته قدما
والحق أبلج، لو يبغون رؤيته   هيهات يبصر من في ناظريه عمى
وصرخة الحق تأباها مسامعهم   من يسمع الحق منهم يشتك الصمما

إن دلالة المكان هنا ترتبط بالموروث من الآثار الشعرية التراثية ، التي كانت تحفل بالحكمة ، وتجعل منها مضموناً دلاليا ، يأخذ بعضه بسياق بعض ليبنى الكل ، المحتوى ،

والمضمون . . ثم يتحرك قوميا فيخاطب القائد قائلا :

يا قائد العرب . . إن العرب قد نفرت | إلى القتال ، تلبى القدس والحرما
فارفع لواءك منصورا ، فما عقمت | عروبة ، أنجبت عمراً ومعتصما
وسر بها نحو مجد هزه خور | فظن بعض الأعادي أنه انهدما

وتأتى الحكمة ، أو الخلاصة ، أو الدرس المستفاد فيقول :

حسب الفجيعة صبر غير محتمل | قلوبنا منه تشكو الحزن والألما

ويتحدث عن " النحن " فيقول

وفى النفوس براكين مدمرة | إن تنطلق تزرع الأهوال والنقما

ويخاطب الآخر ، القائد ، والمخلص فيقول :

فأنت في كل يوم باعث أملا | وأنت في كل يوم شاحذ هِمما

ويراوح في الخطاب بين (الهو) الغرب ، ويعود إلي العرب فيقول :

عجبت للغرب منحازا تسيره | عصابة ، تتهادى للردى قدما
يرغى ويزبد ـ في غدر ـ كعادته | لا بد للغدر من أن يحصد الندما

إنه يتحدث ، ويستطرد ، ثم يختم البيتين بإطناب بلاغي / تذييل يجرى مجرى المثل في قوله : لا بد للغدر من أن يحصد الندما ، إنه هنا يعود بنا إلي المكان القديم الجديد ، بدلالته اللغوية والبلاغية ، والأخلاقية عندما فيقول :

والعرب لا يجحدون العرف . شيمتهم | حفظ الصنيع لمن يوليهم النعما

ويستطرد قائلا :

ولن تدوم لصهيون دويلته | وإن توعد بالعدوان أو هجما

وينتقل بالمكان إلي البعيد لتختلف الدلالة ، إنه يتحدث عن الكيان العالمي والموقف الدولي فيقول :

لا مجلس الأمن هزته فجيعتهم | كلا ، ولا بؤسهم قد حرك الأمما
تأبى المروءة أن نحظى بوارفة | من الحياة ، نميت الروح والشيما

ولا يملك الإنسان إلا أن يهتز تشبثا بالمكان ، في دلالة قاطعة على أن المكان هو الحياة

يقول :

فكل شبر من الأوطان نغسله بألف نهر ، لدى الجلى تسيل دما

ويعود إلي المكان البؤرة . . الكويت فيقول :

أفدى الكويت ترابا ملؤه شمم وما تعشقت إلا العز والشمما
صدت عنها قريضي عاتبا زمنا والقلب فيها يعاني الوجد والسقما
حتى تبدت ، كما ترجو أصالتها بطولة ، تصفع التشكيك والتهما

ويعرج على قضية ترتبط بالمكان العربي العام . . الجزيرة العربية ، وما يقال من أن النفط العربي يمكن أن يكون سلاحا قوياً لصالح العرب ، ولكن العرب يتخاذلون ـ أحيانا ـ أمام المصالح المادية . . يقول :

هي الكويت ، محال أن يزيفها نفط تفنن في تزييفه القلما
وفي الكويت رجولات تفيض ندى لدى العطاء ، وترعى العهد والذمما
وفي الكويت أسود ثار ثائرها على العداة ، فطارت تدعم الهرما

ويورد الحكمة التراثية فيقول :

ولم أجد وثبة تسمو مكانتها كوثبة الحق ، تروى الصارم الخذما
ولم أجد ساعة أدعى إلي كرم كساعة نحن فيها ، توجب الكرما
والمال . . ما المال؟ إن راحت مرابعنا للأجنبي ، وأضحى قومنا خدما
والنفط . . ما النفط ؟ إن ضاعت كرامتنا فبالكرامة يحيا المرء محترما

ويختم القصيدة بقوله :

فبوركت دعوة للبذل ناجحة وبارك الله قوما في الندى قمما

وتظل دلالة المكان عند الشاعر (أحمد السقاف) وغيره من شعراء الكويت مرتكزة على محور رئيس ، هو المحور القومي ، الذي لا يفتأ يذكره عند تناول مكان ما على خريطة الوطن العربي الكبير .

ويظل الخطاب السياسي مرتبطا بهذا المكان ، وإن تمحور في صورة هنا أو صورة أخرى هناك . إنه يطمح إلي تحقيق الوحدة العربية الشاملة ، ولكنه يرى أنها بعيدة المنال .

والشاعر (محمد أحمد المشاري) يؤكد أن الوحدة العربية الشاملة هي الوضع الطبيعي ،

والأمل المنشود لشقيه وهى السور الواقي لأمته[١٤].

لـيس العجـيب بـنا تحقـيق وحدتـنا لكـن تقـسيمنا هـذا هـو العجـب

فـنحن شـعب دمـاء العـرب تجمعـه والضاد والأصل والإحساس والنسب

....

دم العـروبة يدعـونا ويجمعـنا وكلـنا لالتـئام الـشمل ظمـآن

مـن الكـويت إلـي تطـوان ألـسنة تدعـو وأفـئدة تهفـو وآذان

بـوحدة هـي مـأوانـا وعدتـنا وهـى الـسلام إذا مـا كـر عـدوان

إن وحدة الشرق والغرب هى وحدة تاريخية ممتدة جذورها في أعماق التاريخ وما قدمنا إلاّ جـزءا مـن هذه الوحدة . . في الشعر في الكويت ، إذ أن الوحدة العربية في ماضيها ، وحاضـرها ، واستـشراف مـستقبلها يتمـثل بألـوان شـتى في الشعر في الكويت تمثل ثقافة الـشاعر ورؤيـته الـسياسية والقومـية العـربية من ناحية ، وتؤكد على جذور الثقافة العربية المتلاحمة مجسدة معانـاة الـشعب العربي في بؤرة الجذور التاريخية العربية من ناحية أخري ، ولكـن ضرورة الإيجاز في هذا البحث كما طلبت منا اضطرتنا للتدليل على جانب واحد من جـوانب الإمدادات التاريخية لوحدة جذور الثقافة العربية وقد لخصها الشاعر (عبد المحسن الكاظمي) في قوله[١٥]:

أيهـا القـوم كلـنا الـيوم عـرب وإلى العـرب يطمـح العالمـونا

بعـضنا في الخطـوب عـون لـبعض إن أردنـا علـى الخطـوب مـضينا

ويدعو فهد العسكر إلى الوحدة القومية وافتداء الوطن العربي ، ونبذ الصراع المذهبي ، ويدعـو إلـي التآلف والإخاء بين أبناء مجتمعه ، ويدعو إلي الوحدة العربية لأنها هي السبيل للخلاص العربي على نحو ما يقول :

فلـم الـتخاذل والعـروبة أمـنا ولم الـشقاق ونحـن مـن عـدنان؟

ولم التعـصب بالمـذاهب ـ يابنـى الأوطـان ـ وهـو أسـاس كـل هـوان ؟

فقلوبـنا لله والأجـسام للغـبراء والأرواح لـلأوطـان

(14) الكـويت في قلب الثقافة العربية . إعداد مركز المعلومات والأبحاث ، اصدراً خاص لوكالة الأنباء الكويتية (كونا) بمناسبة اختيار الكويت عاصمة للثقافة العربية، ص ١٨٥ ، الكويت: ديسمبر، ٢٠٠١ .

(15) ديوان عبد المحسن الكاظمي، ط (١)، بغداد: ١٩٣٠ .

فتعاضـــدوا وتكاتفـــوا وتآلفـــوا وتـــساندوا كتـــساند البنـــيان

وتآمـــروا بالـــبر والـــتقوى ولا تتآمـــروا بـــالإثم والعـــدوان

كان ولا يزال الشعر العربي في الكويت ينبض بالجذور التاريخية العربية ، ويترنم بها في سيمفونية تعزف على أنغام وحدة الثقافة العربية .

الباب الثاني

آفاق فكرية في موضوع الثقافة العربية

الفصل الأول: ثقافة المتغيرات في حوار الوحدة

الفصل الثاني: الثوابت والمتغيرات في الثقافة العربية

الفصل الثالث: الثقافة العربية والعولمة

الفصل الرابع: الثقافة المغربية: انفتاح وتفاعل

الفصل الخامس: الثقافة العربية الواحدة والتفاعل الفكري الفارسي

الفصل الأول

ثقافة المتغيرات في حوار الوحدة

عصام عبد الله(*)

سؤال الهوية ومنطق الشبيه

طرح كانط - قبل اكثر من مائتي سنة - إشكالية العلاقة بين الوحدة والتنوع داخل الثقافة الواحدة من الناحية الفلسفية، وتحديدا في ضوء مناهج التفسير العلمي. فقد بحث في فصل هام من كتابه "نقد العقل الخالص" ناحية خلاف أساسية في مناهج التفسير، وقال إن أحد المنهجين يتبع مبدأ "الوحدة" بينما يتبع المنهج الأخر مبدأ "التنوع".

ويحاول المبدأ الأول رد الظواهر المتباينة إلى حد مشترك. بينما يرفض المبدأ الأخر قبول هذه الوحدة المزعومة أو التشابه المزعوم. فهو دائم البحث عن الاختلافات بدلا من تأكيد الملامح المشتركة. ولا تعارض فعلى بين المبدأين في نظر كانط، لأنهما لا يعبران عن أي اختلاف أو نطولوجى أساسي، أي اختلاف في طبيعة الأشياء في ذاتها وماهيتها.

انهما يمثلان بالأخرى اهتماما مزدوجا للعقل الإنساني. فلا يمكن للمعرفة الإنسانية الاهتداء إلى غايتها إلا إذا اتبعت الطريقتين معا، وعنيت بالأهتمامين معا. فعليها أن تعمل وفقا لمبدأين، "منظمين" مختلفين: مبدأ المشابهة ومبدأ الاختلاف، مبدأ الوحدة ومبدأ التنوع أو تعدد الأجناس.

ولا غناء عن القاعدتين على السواء، كي يقوم العقل الإنساني بمهمته. فما يحقق الموازنة للمبدأ المنطقي القائل بانطواء الأشياء تحت جنس واحد - أي المبدأ الذي يؤكد الهوية - هو المبدأ الأخر بوجود أنواع مختلفة، الذي يطالب بوجود جوانب متعددة في الأشياء وتنوع فيها ويوعز إلى الفهم بضرورة توجيه قدر متساو من الاهتمام إلى المبدأين.

الأهم من ذلك انه أكد - ولأول مرة - أن "الآخر" المغاير، لا ينبغي النظر إليه فقط من

(*) أستاذ الفلسفة المساعد - كلية الآداب - جامعة عين شمس.

زاوية ما يمثله بالنسبة ل "الأنا" بل ينبغي النظر إليه كشخص متفرد ، أي كفاية في ذاته وكقيمة مطلقة.

وقد تعددت الحقول المعرفية التي اهتمت بالقضايا المتصلة بالذات والأخر، الوحدة والتنوع، وأسهم هذا التعدد بدورة في إنتاج معان متعددة، بل أحيانا متباينة ، لكلا المفهومين. وكان وليم جيمس أيضا هو أول من قدم صياغة نظرية حول مفهوم "الذات" نهاية القرن التاسع عشر، لتتالى بعده إسهامات "جيمس بالدوين" Baldwin ، وتشارلز كولى cooley، وجورج ميد Mead، وغيرهم، وكلها أكدت مكونين أساسيين الأول معرفي، والثاني تقييمي، وكلاهما يتشكلان خلال خبرة الذات مع نفسها ومع الأخر، بما يشي بعدم غياب أي من هذين المكونين عند تحديد معنى كل من الذات والأخر.

ورغم أن كثرة ما كتب عن الهوية طوال تلك الفترة قد أدى إلى ما أسماه سارتر ذات يوم "فلطحة" المصطلح، بحيث يتسع لكي يشمل العديد من الدلالات، على حساب دلالته الأصيلة، فإن أحد أهم التحولات الأساسية التي حدثت في المحيط الاجتماعي السياسي، في العقد الأخير من القرن العشرين هو التحول من "الوحدة" إلى "التعدد". وصار التعدد والاختلاف هو الهدف، أما الوحدة فيعترف بها فقط من خلال النظر إلى الاختلافات أو من خلال وضع التمايزات في الاعتبار. والسبب في هذا التحول إنما يكمن فيما احتلته "الهوية" من أهمية متزايدة ومتنامية بفعل العولمة.

تزامن ذلك مع ظهور ثورات معرفية ومنهجية طالت العلوم الإنسانية بعامة والفلسفة تحديدا التي تمثل التيار الجوفي لهذه النقلة الكيفية اليوم. ففي كتابة "ما الفلسفة" عرف جيل دولوز الفلسفة بأنها "صداقة المفهوم" ناقضا التعريف التقليدي "حب الحكمة" ورغم أن لفظة Philia الإغريقية تعني الحب والصداقة معا فان الفارق بينهما كبير، فالصداقة تسمح بمسافة مناسبة تمكننا من رؤية الأمور على حقيقتها لا الذوبان والاستغراق فيها أو الانفصال و الانعزال عنها. وهذه النقلة من "الحب" إلى "الصداقة" ومن "الحكمة" إلى "المفهوم" هي جوهر كل فعل نقدي والمحرك لكل نقد اليوم ، ولم يعد ينظر إلى المفاهيم من منظور "مع" أو "ضد"، الحب والكره، التوله والعداء، الانصياع والرفض .

هذا من ناحية، من ناحية أخرى فقد انتفت صفة القداسة عن الكلمات لأنها لم تعد "حكمة"، ولا يوجد مفهوم مطروح للتداول والنقاش، بما في ذلك مفهوم الهوية ذاته، لا يطالة النقد أو غير قابل للنقد.

كما أننا مؤمنون جميعا بالتعددية وبالتنوع والاختلاف، ونسر كثيرا عند سماعها أكثر

من الأحادية والشمولية والتماثل، لكن المسالة ليست هذه الكلمات ذاتها وإنما 'عبادتها' وكما لاحظ رسل جاكوبي فإنها أصبحت كلمات 'مقدسة' أو أريد لها ذلك، ومن يرفضها فسيحرق على خازوق تمامًا مثلما أحرق جيور دانو برونو لم يسأل أحد أو يسائل نفسه: ماذا تعنى الهوية مثلا في عالم أصبح يتسم بغياب خطوط المرجعية؟ خاصة وان العولمة لا هوية لها بل هي التي تحدد كل هوية ؟

ما قدر التعدد والاختلاف في التعددية أو التنوع ؟ ماذا تعنى كلمات مثل 'تعدد' و'تنوع' و'اختلاف' أساسا؟ على عكس ما هو شائع، تكشف 'صداقة المفاهيم' أن الأمور تمضى من دون توقف نحو 'التماثل' لا التعدد والاختلاف، وهنا تكمن المفارقة، وان شئت المراوغة، فهي تقر وتعترف بالتعدد والاختلاف والتنوع، ولكن من أجل الغائه ودمجه في 'وحدة' هي 'وحدة معنى' أو 'هوية مبنى'.

إن منطق الهوية هو منطق الشبيه exemplar إذا استعملنا لغة در يدا في 'سياسات الصداقة' وهو منطق أستعلائى يرفض الأخر وينبذ الاختلاف. وقد دشن ليفيناس ومدرسة ما بعد الحداثة النقد الجذري لفكرة الشبيه إذ أن تحويل الذات إلى موضوع أو التعامل مع الأخر كموضوع يعد عملاً تعسفيًا. وسبق لإدوارد سعيد في كتابة الاستشراق الصادر عام ١٩٧٨م أن نبه إلى أن هذا التحويل للذات إلى موضوع يحط من إنسانية الأخر، وهو رفض لحقه في الوجود كإنسان له تاريخه وثقافته وطريقته في الحياة.

وهو نفس الفكرة التي عمل در يدا على تفكيكها سواء في قراءته لأخلاق نيقوماخوس لارسطو أو كصداقة شيشرون أو في نقده لكتاب مفهوم السياسة للفيلسوف كارل شميت أو للمقال الافتتاحي لهيدجر أبان تسلمه عمادة جامعة فرايبورج. وهي فكرة أو تقليد لا يسود فقط الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الأوربية الحديثة ولكن أيضا كل الديانات التوحيدية التي تمجد 'الأخ' وتعلى من شان 'الاخوة' على حساب الغيرية والاختلاف.

وقد ربط أر سطو في 'أخلاق نيقوماخوس' بين الصداقة والديمقراطية، فالمجتمعات الأبوية والدينية لا تسمح بالصداقة بل تخشاها؛ بل إن أرسطو يرى أنه حيث تسود الصداقة لا يحتاج المرء إلى العدالة.

وحذر در يدا في كتابه ' مارقون ' voyoucratie من الديمقراطية القادمة، التي تقوم على منطق الأخ والشبيه. يقول 'لا خطر على الديمقراطية القادمة ألا من حيث يوجد الأخ، ليست بالضبط الاخوة كما نعرفها، ولكن حيث تصنع الاخوة القانون، وتسود دكتاتورية سياسية باسم الاخوة'. وهو ما أكده مرارا من أن الدعوة إلى الاخوة اليوم تلغى الغيرية وكل حق في الاختلاف.

ويـرى انه إذا ما كانت هناك من أخلاق خالصة فهي تلك الأخلاق التي لا تبغي امتلاك الأخـر لان كـل معـرفة هـي سيطرة. وهى نفس الفكرة التي دافع عنها الفيلسوف ليفيناس حـين تحـدث عن ضرورة الحفاظ على مسافة أو قطيعة بين الأنا والأخر، فكل معرفة سلطة وكل سلطة عنف .

من هنا دعا إلى أخلاق تتأسس على "الآخر" وعلى المسئولية تجاه الآخر وبلغة ليفيناس نفـسه: علـى علاقـة 'وجـه ـ وجـه' ولـيس 'كـتف ـ كـتف' الـتي تـسود المجتمعات الأخواتية.

الفصل الثاني

الثوابت والمتغيرات في الثقافة العربية

أ.د. سامية عبد الرحمن(*)

كثر الحديث اليوم عن الثقافة، وحوار الثقافات، وثقافة التنمية، وتنمية الثقافة، والثقافة القومية، وثقافة العولمة. . . . . الخ .

والحديث عن الثقافة بوجه عام حديث متسع الأطراف، متعدد الجوانب.

وإذا كنا اليوم نعيش عصرا طغت علية ظواهر مكتسحة ترمى إلى طمس معالم الهوية الإنسانية، وتسعى إلى إبادة الخصوصيات التي تميز بين المجتمعات والشعوب متنكرة بذلك لكل ما يمت إلى الأصالة بصلة، وما يساهم في الحفاظ على تلك الخصوصيات والفوارق المميزة . . . . . . ، فإن الحديث عن الثقافة العربية في هذا العصر يعد أمرا ضروريا، وذلك في ظل المتغيرات الدولية التي حدثت في العالم من ناحية، وبوصفها حصنا أخيرا في مواجهة التحديات الحضارية التي تواجه أمتنا العربية في المرحلة الراهنة.

نحن في حاجة ماسة إلى بناء خط الدفاع الأول عن الثقافة والهوية، وإذا كان كل شي يجرى استلابه اليوم من أوطان وثروات. . . . . الخ ، فإنه ليس بالإمكان أن نسترد ثقافتنا إذا جرى طمسها أو أن نستعيد هويتنا إذا نجحت محاولات شطب هذه الهوية، وقولبة الأمة العربية في قوالب لا ترتكز إلى جذور الماضي أو ترتبط بطموحات المستقبل.

ولا نظن أن الحفاظ على الهوية يعنى دعوة لجمود الهوية الثقافية التي بها الكثير من الثوابت التي لا تقبل المساس والتغير. متطلبات الحفاظ على الهوية تستوجب بالضرورة التمسك بالثوابت الفكرية والقيمية والتاريخية، ولكنها لا تستبعد إعادة النظر في متغيرات تتجدد وتستحدث حسب تطور المجتمع واحتياجاته. وإذا كانت عناصر الثبات تؤكد التواصل الذي يربط حاضرنا بماضينا، فإن عناصر التغير تؤكد المباينة التي تجعلنا نشعر أن يومنا يغاير أمسنا، وأن مستقبلنا يختلف عن حاضرنا.

(*) أستاذ الفلسفة ـ جامعة عين شمس.

وليست عناصر الثبات جامدة الجمود الذي يجعل منها كيانا سرمديا، ساكنة السكون الذي يحيلها إلى مطلقات أزلية متعالية على الزمان، إن وجودها نفسه تاريخي، لأنه محصلة لخبرة المجتمع المتوارثة عبر أزمنة وحقب متباينة، فهي لا تتصف بالثبات إلا من حيث هي محصلة خبرة متراكمة قابلة للزيادة والنقصان، ومن ثم قابلة للتغير والتحول. إذن طبيعة التفاعل بين عناصر الثبات وعناصر التغير هو ما يصنع الهوية الثقافة للأمة .

نحن أمة تتحدث لغة واحدة هي اللغة العربية، وتخضع لمنظومة قيمية وتقاليد تكاد تكون واحدة، فهي مكون من مكونان الهوية، ومن ثم يصعب القول أنه من أجل الثقافة العالمية أو العولمة ومكاسبها، أن نقبل بفرنجة اللغة العربية، أو أن نساير ثقافات وعادات وأعراف تتناقض مع خصوصية التراث الثقافي والحضاري للامة.

وهنا يجب أن نفرق بين شرعية الحديث عن إعادة تجديد هوية الثقافة العربية وتغذيتها بعناصر فعالة تتلاءم مع مقتضيات العصر الذي نعيشه بكل ما فيه من مستجدات علمية وفكرية واقتصادية واجتماعية وسياسية ، وبين الاستسلام لدعوات خارجية تطالبنا بمراجعة شاملة وتغيير جذري لمفردات هويتنا . وفى إطار التفرقة بين ما هو جائز وما هو محظور، بين عناصر التغير، وعناصر الثبات، يمكننا أن نقبل الانفتاح على الثقافات الأخرى بمنظور نقدي يسمح لنا بدراسة هذه الثقافات، والأخذ منها بما يناسبنا ولا يتعارض أو يتصادم مع جوهر ثقافتنا . وهذا التفاعل بين عناصر الثبات والتغير لا يجعل من الهوية الثقافية إقنوما ثابتا، بل يجعل من صورة هذه الهوية صورة دينامية متحولة في التاريخ .

إن ما يحدد هويتنا كثقافة عربية، ويوحدنا ضد تحديات ما يسمى بالثقافة العالمية، أو ما يسمى بـ "الثوابت" في الثقافة العربية، يمكن أن يندرج تحت ثلاثة محاور :

اللغة- التاريخ- منظومة القيم.

وتأتي أهمية اللغة كأساس للهوية الثقافية، والتواصل بين الثقافات على المستوى العربي والإسلامي والعالمي، وذلك بآليات الحوار الذي لا يتحقق، ولا يوجد وجودا فعليا إلا في التاريخ والمجتمع . لذلك فلا معنى للهوية بمعزل عن الكثرة والتعددية .

واللغة العربية هي اللغة القومية ولغة القرآن، وهى أقدم اللغات وأكثرها ارتباطا بالهوية، وفيها تفاعلت العروبة الإسلام أيما تفاعل . لذلك علينا حمايتها من التحديات المختلفة التي تواجهها (معرفية، فلسفية، علمية، إعلامية) ، ومواجهة اللغات التي يطرحها هذا العصر- عصر المعلوماتية والعولمة، وعصر ثقافة الهيمنة والسيطرة.

حوار الحضارات هو قبل كل شي ـ حوار يتبلور في الكلام أو الفكر، والخطوة الاولى في تحقيق هذا الحوار هي الاتفاق على لعنته .

وتتجلى مكانة الثقافة العربية من خلال دورها القومي في مسيرة الوعي التاريخي لامتنا العربية. فالثقافة العربية ـ إن جاز التعبير ـ هي حافظة الوعي القومي المرتبط بالتاريخ، وهى وسيلة للتفاعل والحوار عن طريق اللغة .

والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعدو دائما وراء ذاته، وقد خلقه الله وبه دافع يدفعه دائما إلى أن يتجاوز ـ بعقله ـ الواقع المباشر ، والى أن يعيش بوجدانه التاريخ ، فيهجر الحاضر ليعيش في الماضي تارة، ويتطلع إلى المستقبل تارة أخرى .

وإذا كان الماضي وسيلة للوعي التاريخي بذاتنا الحضارية، وأصلاً حقيقيا لهويتنا الذاتية، ففارق كبير بين الاهتمام به ، والاستغراق فيه ، والوقوع في أغلاله باعتباره المثل الأعلى الذي تتحرك فيه ما هيتنا الثقافية والحضارية في المستقبل . لا يجوز لنا أن نبعث الماضي بكل تفصيلاته ليكون صورة المستقبل المنشود ، لان التاريخ لا يكرر نفسه ، والماضي ليس صورة للمستقبل بحال من الأحوال .

إن حركة التاريخ ـ بتعبير هيجل ـ حركة جدلية دينامية وليست سكونية ، إنها حركة تتطلع إلى المستقبل . ويعتقد هيجل أن الحقيقة التاريخية لا تأوي في القبور، ويجب أن تحيا وتنمو حرة ، ولا قيمة في الوجود إلا للحياة. فالشعوب والدول يجب أن تكون في حركة مستمرة . ويشبه هيجل حالات السكون في تاريخ الحضارات الإنسانية بأنها حالات خمول وملل وقصور ذاتي يحيلنا إلى جماد . وكل شعب خامل يفقد طاقاته الخلاقة ، وتجف روحه وحياته .

وأخيرا فإن تاريخ الشعوب يجب أن يكون تاريخا للأخلاق والقيم . وتاريخنا الضارب في القدم يحمل منظومة من القيم التابعة من نسيج الخبرة الإنسانية ، وهذه القيم جزء لا يتجزأ من الشخصية العربية . ويأتي دور القيم كثوابت تؤكد هويتنا في مواجهة متغيرات العولمة، وانتهاك خصوصيتنا الثقافية .

وإذا كانت اللغة والتاريخ والقيم تشكل عناصر أساسية للحفاظ على الهوية ، فهذا لا يعنى أنها عناصر ثابتة لا تخضع للتطور بل هي في حالة تفاعل مستمر مع متغيرات الثقافة ، وتفاعل فيما بينها . فإذا كانت اللغة وعاء للفكر ، فان القيم هي الواقع أو التطبيق العملي لهذا الفكر . والتاريخ هو حياة هذا الواقع ، أو هو العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع . فلا بد من احترام الواقع ، والإيمان الراسخ بأنه المعلم الأول للفكر . ومن حق الإنسان أن يغير

الواقـع ، ويعـيد تشكيل الحياة وذلك عن طرق العمل والفعل اللذين يغذيهما الفكر . هذا الإيمـان نفـسه بالديالكتـيك الحـي بـين الفكـر والواقع من شانه أن يجعلنا نفهم العلاقة بين الإنـسان والـتاريخ علـى أنها علاقة تأثير وتأثر . . . . تأثير من جانب الإنسان في التاريخ ، وتأثر الإنسان بأحداثه .

الفصل الثالث

الثقافة العربية والعولمة

د. عبد الناصر حسن محمد(*)

على الرغم من كون العولمة مصطلحا ذائع الصيت والشهرة بين عامة الناس وخاصتهم، وعلى الرغم من أن المصطلح من المفاهيم التي تناولها الكتاب كثيرا فإنه مازال إلى الآن يحيطه من الغموض، ويكتنفه غير قليل من الشك والالتباس. مازال موضوع العولمة من الموضوعات الرئيسية التي تثير نقاشا عريضا في معظم أقطار العالم العربي فقد ارتبط ذكرها بالمستقبل، صار التفكير فيها تفكيرا في المستقبل القريب والبعيد معا.

لكن إذا كانت العولمة قد ارتبطت في الطور الأول من ظهورها بعالم الاقتصاد وعالم المال بشكل خاص، فان الميل يزداد اليوم في الأوساط الدولية المعنية على طرح قضية العولمة في العالم الثقافة.

في محاولة لرصد واستكشاف مستقبل العلاقة بين ما أطلق علية نظام العولمة وبين الثقافة بعامة ونحن على أعتاب الألفية الثالثة تبين لنا أن ثمة هوة فاصلة تميز بين اتجاهات مختلفة لدينا في رؤيتنا للعولمة.

ثمة اتجاه يرى أن العولمة ـ بإطلاق ـ شر مستطير يجب مقاومته بشتى الوسائل حتى ولو كانت غير مشروعة، وذلك باعتبارها تمس الأمن القومي العربي والهوية العربية وربما الهوية الدينية بشكل مباشر.

وفى الوقت نفسه اعتبرها فريق أخر فرصة للنهوض من الكبوة الثقافية التي يعيشها المثقف العربي في اللحظة الراهنة.

ويقف فريق ثالث موقفا ليبراليا يرى أن العولمة شانها شان أية ظاهرة عالمية تحمل بين طياتها مزيجا معقدا من الخير والشر معا، وعلى المثقف العربي بوعيه وتاريخه الحضاري الطويل أن ينتقى منها ما يفيده.

(*) أستاذ الأدب العربي المساعد بقسم اللغة العربية ـ كلية الآداب ـ جامعة عين شمس.

ومن أجل مزيد من التفصيل بهدف تجلية المواقف المتباينة في عالمنا العربي تجاه مفهوم العولمة نحاول أن نعرض الآراء التالية (بعضها من جريدة الشرق الأوسط عدد ١١/ ٢/ ٢٠٠١م، ففي الصفحة السابعة عشر : يعلق د : أسامة الباز آمالا عريضة وثقة كبيرة على قدرة الثقافة العربية الصمود أمام رياح العولمة استنادا لتاريخها الحضاري الكبير، وهو يرى أن العولمة ممكنة في المجالات الاقتصادية والسياسية، ولكنها صعبة التطبيق في الحقل الثقافي، نظرا لخصوصية كل ثقافة، وتمسك كل شعب بخصوصياته الثقافية.

كما أن تذويب كل ثقافات الشعوب في ثقافة واحدة أمر أقرب للأسطورة منه إلى الحقيقة، وحتى إن أمكن تصوره واقعا، فإنه قد يحتاج إلي خمسة عشر قرنا للتجهيز والأعداد.

وإذا كان الباز يرى صعوبة تحقق العولمة على المستوى الثقافي، فإن هناك من يرى إمكانية تحققها والتفاعل معها بشروط.

لقد دعا كل من: جميلة على رجاء المستشار بالسفارة اليمنية بالقاهرة ود: عبد الولي الشميري رئيس منتدى المثقف العربي إلى الصمود والتصدي للعولمة عبر وسائل ثقافية وحضارية بعينها.

وقد رأت جميلة هذا التصدي في اتخاذ كل التدابير الوقائية للحفاظ على الهوية القومية، ليس بالانغلاق لكن بالمواجهة الجادة تقول: "إن العولمة الثقافية جاءت لتحمل معها ميكورب الفناء" "لبعض الحضارات الإنسانية ومن هنا ينبغي سرعة مواجهتها"، لكنها لم تحدد آليات بعينها لهذه التدابير التي تتحدث عنها.

بينما رآه د: عبد المولى في إحياء الثقافة العربية وتجاوز الأزمة الراهنة حتى نستطيع الصمود أمام وجه الريح " غير الطيبة " للعولمة.

يحدث ذلك بالاهتمام بالإنتاج الثقافي ورعاية الإبداع والمبدعين منذ النشأة، والحرص على تفعيل اللغة العربية في الخطاب اليومي لرجل الشارع باعتبارها أهم ركائز الثقافة العربية.

ويمثل موقف محمود أمين العالم من العولمة موقف المثقف العربي الحائر، والمتردد في اتخاذ قرار واضح تجاه العولمة حيث يقول: "انتحار أن ندير ظهورنا للعولمة، وانتحار أيضا أن نندمج فيها".

وهو ينعى الوضع القائم للمثقف العربي في كونه لا يزال عالة على الثقافة الغربية، كما أن النظريات الأدبية المعاصرة في الوطن العربي كلها نظريات مستعارة من الآخر الغربي، ودور المثقف العربي فيها دور استهلاكي.

وفـي الـوقت نفـسه فـإن ثقافتـنا العـربية الحالية تتسم بالهشاشة مقارنة بالثقافة العربية الإسلامية في القرون الثمانية الاولى من عمرها .

وفـي لغة يغلب عليها التبرم والضيق من الأوضاع الراهنة نرى محمود أمين العالم يشبه العـالم بحديقة حيوان تهيمن فيها وحوش الليبرالية على كل شئ ، وتزيل وتقتلع كل ما هو جميل من خلال تجارة السلاح والدعارة والمخدرات .

ولقـد ضـرب أمـثلة علـى مـا أسمـاه " غول العولمة " ذاكرا أن 20% من دول العالم تـسيطر علـى اكثـر مـن 80% مـن الـتجارة العالمية ، وأن ثروة أغنى ثلاثة رجال في العالم تتعدى صادرات عدة دول نامية يزيد سكانها عن 600 مليون نسمة .

وتـساءل العالم : كيف نقاوم العولمة ، ونسبة 75% من تراثنا الثقافي لم يحقق في حين أن إسرائيل قامت بترجمة كل التراث العبري قبل إنشاء دولتها اليهودية .

وفـي خـتام كلامـه شـدد العالم على أن المثقف العربي يريد بالتأكيد عولمة إنسانية ـ إن صح التعبير ـ وليست استغلالية .

ويـرى د: فـاروق هاشـم الأسـتاذ بإعلام القاهرة – راصدا التوجه العالمي ضد العولمة ناحـيا باللائمـة علـى المـثقف العربـي ـ أن المـثقف العربـي مـا زال سلبيا في مواجهة العولمة الثقافية ، وأنه لم يتظاهر مثقف واحد ضد العولمة مثلما تظاهر الشباب والشيوخ فى سياتل ، ودافوس .

ويـربط باحـث آخـر هـو عـبد الرحمن الوجيه – في توجه اقتصادي واضح ـ بين العولمة وبين الأطماع الغربية والأمريكية ذات الروح الاستعمارية .

وفـي الوقت نفسه يرى أن الغرب يعمل جاهدا من أجل إشاعة العولمة باعتبارها وسيلة لإزالـة الحواجـز ، وفـتح الأسـواق أمـام المنتجات الأمريكية ، داعيا إلى الاستفادة من تجربة الانضمام للأمم المتحدة قبل الانضمام لمنظمة التجارة العالمية .

وفـي عـودة للبعد الثقافي للعولمة يطالعنا رأيان : الأول يمثل الخطر على صعيد خارجي وهـو لعلـى عبد الكريم الأمين المساعد للجامعة العربية ، حيث ينبهنا إلي خطورة العولمة في مطاردتهـا للثقافة العربية في كل لحظة ، حيث اقتحمت علينا البيوت ، وهو ينصح أيضا بان يكون الحديث عن العولمة مثل الواجب اليومي للمثقف العربي .

أما الرأي الأخر فيمثل الخطر على صعيد داخلي حيث يرى : نبيل على ضرورة تحديد العلاقة بين سلطة الثقافة وثقافة السلطة في الوطن العربي .

وقـد أشار إلى أن ثقافة السلطة في بعض العواصم العربية تطغى على سلطة الثقافة ، ثم

تساءل هل ترى السلطة الإعلامية وسيلة للتنوير أو وسيلة للدعاية في بعض الأنظمة؟ وهل السلطة مع المبدع الحقيقي أم مع أصدقاء بعض النظم؟ وهل المصادرات لبعض الأعمال الأدبية كان بهدف حماية الهوية والتقاليد أو لإرضاء قوى سياسية معينة .

وأيا ما كان الأمر فإن نظرة متأنية فاحصة تكشف لنا أن مسألة العولمة ما عادت مجرد علاقة بين المركز والمحيط، أو بين القوة والضعف، أو بين الغنى والفقر، بل إنها أصبحت متجسدة عبر نشوء شبكة معقدة من الاتصالات العالمية التي تجعل جميع الاقتصادات والبلدان والمجتمعات تخضع لحركة واحدة، أو تدور داخل إطار واحد.

وربما يجسد هذا ويبرزه ما نراه من اندماج ثلاث منظمات رئيسية في حياتنا الاجتماعية وعلى الصعيد الدولي وهي :

١ . المنظومة الاقتصادية : حيث صرنا نعيش في إطار سوق مركزية لرأس المال بالإضافة إلى بورصة عالمية واحدة على الرغم من تعدد مراكز نشاطها وتفرعها.

٢ . المنظومة الإعلامية : وربما الاتصالية، فعبر أجهزة الاستقبال الحديثة من قنوات تليفزيونية، وعبر الأطباق الهوائية، يمكن أن يتكون جمهور معولم، إذا صح التعبير، حيث يتم البث حاملا توجها ما لجهور عالمي بالدرجة الأولى قد تذوب خصائصه الثقافية إلى حد بعيد .

٣ . المنظومة المعلوماتية : وهي تتجسد عبر شبكة معلومات ضخمة هي شبكة الإنترنت، إنها شبكة واحدة يشارك فيها جميع الأفراد من كل جنس ومن كل ثقافة يتلقون معلومات وعروضا واحدة بصرف النظر عن انتماءاتهم السياسية والأيديولوجية أو حتى الثقافية.

ويتأتى من محصلة هذا الاندماج توحيد لمصادر المعلومات وتوحيد لشبكات الاتصال، ومن جهة ثالثة دمج أقوى لوسائل الاتصال .

وقد يترتب على هذا الاندماج - إن حسنت النوايا - كثير من الآثار الإيجابية لعل من أهمها ما يمكن أن نرصده في النقاط الآتية :

١ . زيادة الترابط الإعلامي بين مختلف أنحاء العالم، بصورة لم تشهدها البشرية من قبل، قد أدت إلى تقصير المسافات بين الشعوب.

٢ . ظهور أشكال جديدة من التواصل الإعلامي في مجال المشاركة السياسية والعمل الدبلوماسي بوجه عام.

٣ . دخول شرائح جديدة من البشر في دائرة المشاركة المعرفية من خلال المتابعة الإعلامية

لمختلف الأحداث العالمية والقرارات المصيرية .

٤ . خلق وعى ديمقراطي حي، وتطوير ما يمكن أن نسميه ديمقراطية الإعلام المرئى والمسموع.

٥ . تكوين حس اجتماعي وأخلاقي موحد ينبذ التطرف والإرهاب في جميع أشكاله ويدعو في الوقت نفسه إلى التقارب بين البشر واعتبار العالم قرية واحدة لها أحلامها، ولها مستقبلها المبنى على أساس من التعاون والمشاركة بين أجزائها.

٦ . التقليل من مساحة النظرات العرقية المتعصبة، والعصبية القائمة على القومية المحلية الضيقة المعادية بطبيعتها للعقل والمنطق.

على أن مثل هذه الإيجابيات تبدو إلى المثال أقرب في تحققها من الواقع، والى الحلم أقرب منها إلى الحقيقة، إذ لا ينبغي أن يبعدنا ذلك عن النظر في كثير من الآثار السلبية التي يمكن أن تتمخض عن هذه العولمة، ولعل أهم هذه السلبيات ما يمكن إجماله فيما يلي :

١ . زيادة الفجوة الاتصالية بين الشمال الغنى والجنوب الفقير على مستوى العالم وبين الريف والحضر داخل دول الجنوب.

٢ . تنامي الخلل في التدفق الإعلامي و المعلوماتى من الطرف الأقوى والأغنى إلى الطرف الأضعف والأفقر بحيث يصبح الطرف الأخير دائما في وضع استهلاكي.

٣ . ترسيخ الأنماط التقليدية السلبية والمتحيزة في سريان وتدفق الأنباء المتعمد بترها وتشويهها من دول الجنوب، والتي تقصد بذلك إغفال جميع الإنجازات التنموية التي تحققت في هذه الدول.

٤ . انهيار السيطرة والسيادة القومية الإعلامية، في ظل انهيار المفاهيم التقليدية حول ما يطلق علية الآن : "القومية الحديثة" مثل السيادة على الفضاء والحدود، وصنع السياسات الإعلامية والمعلوماتية، بالإضافة لظهور تقسيمات جديدة للعالم طبقا للجغرافية الفضائية.

٥ . يتم نوع من تفتيت الاتصال الجماهيري تحت شعار ـ أو من أجل ـ تنوع الخدمة الإعلامية ، ويعزز ذلك التوجه ما تتميز به التكنولوجيا الاتصالية الجديدة من سمات : اللاجماهيرية، اللاتزامنية، تفاعلية الفكر العام، وحركية الشيوع والانتشار، مما أدى إلى التركيز على الفرد الذي اصبح بؤرة الاهتمام، والهدف الرئيسي للاتصال الإلكتروني.

٦ . ولقد أسفرت مثل هذه التغيرات في نظم وآليات الاتصال عن نشوء نوع من التفكك في منظومة العلاقات والقيم الاجتماعية، إذ أصبحت العلامة أحادية بين مرسل الرسالة

منظومة العلاقات والقيم الاجتماعية، إذ أصبحت العلامة أحادية بين مرسل الرسالة الإعلامية ومستقبلها، كما أصبح مؤشر التقدم في هذه العلاقة هو سرعة بث المعلومات حتى ولو تم ذلك على حساب الاعتبارات المعرفية.

٧. تؤكد الشواهد أن التدقيق الحر للمعلومات فى عصر العولمة يتميز بطبيعة مراوغة ذات أبعاد متناقضة. فهو لا يؤدى بالضرورة إلى حرية التعبير، ولعل خير شاهد على هذا ما رأيناه في حرب الخليج الأخيرة حيث ثبت أن التدفق الحر للمعلومات لن ينهى عصر الرقابة على المعلومات، وما تذمر المخابرات الأمريكية " CIA " وبعض الدوائر السياسية الغربية في بريطانيا وغيرها من قناة الجزيرة في نقلها لبعض ما يحدث الآن في أفغانستان إلا نوع من الحذر الذي سيؤدى بالضرورة إلى ظهور مفهوم جديد للرقابة في عصر التدفق الإلكتروني للمعلومات يحمى مصالح المتحكمين في السوق العالمية في ظل نظام العولمة.

وأيا ما كان الأمر فإننا نرى طبقا لعرضنا السابق، أن السلبيات التي تعود علينا بها العولمة - حتى لحظة الكتابة - اكثر بكثير من الإيجابيات.

ويكفى أن أشير هنا إلى أن أهم ما تنادى به العولمة الثقافية، وهو سقوط الحواجز الثقافية، وجميع العوائق الأخرى أمام التدفق الحر للمعلومات والأفكار للأسف لم يؤد إلى التنوع والتعدد في الآراء والأفكار الذي بشرت به العولمة بل على العكس من ذلك حيث إن مثل هذا التوجه يشكل - في تطرفه - نوعا من التهديد المباشر للتنوع الثقافي الذي هو إحدى سنن التطور في تاريخ البشرية، هذا فضلا عن كونه محاربة مباشرة للخصوصيات الثقافية التي تعتز بها الأمم المختلفة، وتعتبرها جزءا لا يتجزأ من هويتها الحضارية.

كما أنه ينبغي أن نعترف، أن عملية تدفق المعلومات عبر أجزاء الوطن العربي حقيقة اقتصادية تكنولوجية اكثر منها ثقافية واجتماعية. وذلك بسبب صعوبة الوصول إلى شبكات المعلومات بالنسبة للغالبية العظمى من المواطنين، إما لأسباب مادية وإما لأسباب اجتماعية تتعلق بانتشار الأمية والفقر علاوة على بعض القيود السياسية، ولذلك فإن تدفق المعلومات لا يعدو أن يكون وسيلة من وسائل تدعيم الصمت لدى الأغلبية من الأهالى.

وهو في الوقت نفسه وسيلة للدعوة الصريحة إلى التكريس لما يمكن أن نسميه حضارة الاستهلاك، حيث يلجأ المواطنون إلى البرامج الترفيهية والرياضية مما يعد صورة من صور التخدير وتزييف الوعي بالواقع بدلا من التعامل مع هذا الواقع، ومن ثم العمل على تغييره إلى الأفضل

<u>وماذا بعد ؟</u>

وبعد هذا العرض الموجز فإننا نرى أنه إذا كانت العولمة سلاحا ذا حدين قد اصبح

واقعا لا يمكن الفرار منه أو تأجيله فإن السؤال الذي ينبغي أن نطرحه الآن على أنفسنا بشكل مباشر هو: ما الذي يجب علينا أن نقوم به، وما الآليات التي سنعتمد عليها ليس في مقاومة العولمة، بل في التكيف معها والاستفادة منها دون أدنى ضرر.

ومن الواضح أن المسالة ليست مجرد "روشتة" نتبع تعليماتها فنظن أننا انتهينا من مشاكل العولمة – والحديث هنا عن المستوى الثقافي – بل على العكس من ذلك إذ يفترض التعامل الناجح مع العولمة والتحديات التي تطلقها تبدلا أساسيا في توجهاتنا التقليدية ومواقفنا النفسية وان ينبني موقفنا وتوجهنا – فيما أتصور – على الأسس التالية:

١. التخلي عن المواقف الدفاعية التقليدية لصالح مواقف تقوم على الثقة بالنفس والمستقبل، والتهوين بعض الشيء من الاعتماد على نظرية المؤامرة عند تفسير كل الامور.

٢. تبني مبادرات إيجابية وبناءة، تهدف إلى تعديل الإطار العام الذي يعيش فيه وتطوير التعاون الجماعي الذي يحقق هذا التعديل.

٣. الشفافية التامة في معالجة كل قضايانا المعاصرة، وهو ما يستدعي أن نعترف بقصور الأطر الثقافية والاجتماعية، والانطلاق من هذا القصور نفسه من أجل احتلال مواقع العالمية، واختراق الهامشية ومن ثم كسر آليات التبعية نحو المشاركة الفعلية والفعالة في الجهود الحضارية الإنسانية.

٤. أن تكون أهدافنا واضحة ومرحلية، وأن تكون محددة بدقة شديدة فعلى سبيل المثال لا الحصر، وعملا بمبدأ الأولويات، فإن أول أهدافنا العملية والواقعية في أن هو الخروج من الهامشية نحو الفعل، والمشاركة والتفاعل مع الثقافات الإنسانية الأخرى، من اجل العمل على تفويض أسس السيطرة الأحادية وتعزيز إطار التعددية الثقافية الكونية في إطار الاحترام المتبادل والتعاون المطرد البناء.

٥. محاولة إحياء التراث الثقافي والفكري للآمة، ومقاومة القطيعة المعرفية بين حاضرنا وماضينا مما يوفر مناخا علميا وفكريا يدفع بنا في اتجاه التراكم الثقافي والمعرفي للحضارة العربية بإبراز خصائصها والكشف عن مميزاتها، فضلا عن إظهار دورها في صنع الحضارة المعاصرة.

وأخيرا وليس آخر فإنه من الممكن أن نقول إنه إذا استبد بنا الهوس في الدفاع والمصارعة والرفض للعولمة بقينا كما نحن سعداء بجهلنا وتخلفنا، وإذا ألقينا بأنفسنا تماما داخل سحر الثقافة الغربية بحيث نذوب في فلكها فقدنا هويتنا.

وهنا ينبغي أن ننتبه إلى أننا لن نربح الصراع ضد السيطرة الخارجية إلا بقدر ما ننجح في أن نمنع هذه السيطرة من أن تكون هاجسنا أي أن تسيطر علينا كليا٠

الفصل الرابع

الثقافة المغربية: انفتاح وتفاعل

أ.د. عبد الجواد السقاط(*)

لعل الحديث عن الثقافة عموما في هذا العصر الذي نعيشه، ضرب من المغامرة التي يكتنفها غير قليل من الغموض والالتباس، ولون من الاقتحام الذي لا يخلو من تحد ومغالبة؛ ذلك أن أقلاما كثيرة سالت وما تزال حول تحديد ماهية الثقافة، ونظريات عديدةً طُرحت منذ عهود قديمة حتى عصرنا هذا لبلورة مفهوم هذه الثقافة، وحصر تجلياتها ومقوماتها. فمن ذاهب إلى أنها "السلوك المكتسب"، ومتجه إلى أنها "تجريدات مأخوذة من السلوك"، ومؤكد أنها "ذلك العمل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعادات وغيرها من القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في مجتمع"[1]، إلى غير هذا وذاك من التعريفات والتحديدات التي يتلاحق إصدارها جيلا بعد جيل. كما أن لقاءات وندوات عقدت لتدارس هذا المصطلح دلالةً ووظيفةً وتصوراً، مما يجعل مقاربته اليوم، ومن جديد، محفوفة بالخوف من الإعادة والاجترار. زد على ذلك أن ما نعيشه اليوم من تحولات متسارعة، وفي المجال التكنولوجي خاصة، قد خلخل هذا المفهوم، وحاول أن يحصره في مجال ضيق لا يعدو جانب العلوم الدقيقة والتطبيقية، في تهميش مطلق أو شبه مطلق لغيره من الجوانب والميادين.

وليس بجديد أن للثقافة عامة، مجموعةَ خصائصَ حاول بعضهم جمعها في كونها إنسانية ينفرد بها الإنسان دون غيره، اعتبارا لما يتميز به من عقل قادر على الخلق والابتكار، كما أنها مكتسبة يستقيها الإنسان من مجتمعه ومحيطه، وأنها اجتماعية ومتنوعة المضمون، إضافة إلى كونها مجموع أفكار وأعمال، ونسيجا متداخلا يتسم بالتغير والاتصال، وكذا بتعدد المستويات.

وغير خاف كذلك أن تداخل العديد من المفاهيم اليوم، واضطراب الوعي بها لدى

(*) أستاذ دكتور كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ المحمدية ـ المملكة المغربية.

(١) انظر كتاب "الثقافة والشخصية، الشخصية ومحدداتها الثقافية"، ص ٨٠.

الكثيرين، قد ولد شيئا من الخلط في التداول، أفضى إلى ممارسات لا تكاد تستقر على قرار، في زمن يطبعه القلق والحيرة من جهة، ومن جهة أخرى يطبعه السعي نحو المجهول، والتشوف إلى مصير مظلم حالك، تزيده ظلمةً وحلكةً تلكم التخمينات العلمية التي تتنبأ بمستقبل غير مريح لساكنة المعمور.

ولعل هذا التشتت لا يطبع منطقة جغرافية من المعمور دون غيرها، بل إنه يكتسح العالم من كافة أطرافه، دانيها وقاصيها، مشرقها ومغربها، وما إخال هذا الوضع بالنسبة للثقافة العربية والإسلامية إلا حاملا على شيء من التأمل والتبصر لاستحضار الجذور التاريخية لهذه الثقافة، ومحاولة رصد بعض العناصر التي تساهم في إحلالها المكانة التي تستحق، علما بأن هذه الثقافة العربية والإسلامية لا تستلزم منا فقط معرفتها وتحديد معالمها، بل كذلك العمل على إحيائها وتجديدها لمواكبة عجلة التطور الذي يشهده العالم.

ولعله من نافلة القول التذكير بالعناصر التي تعتبر قواسم مشتركة بين أفراد المجتمعات العربية من جنس ودين ولغة، ساهمت في توحيدهم، وأمدتهم بشحنة من القوة والاستعداد لمواجهة الأخطار المحدقة بهم عبر مراحل التاريخ المتلاحقة، كما أمدتهم بألوان ثقافية، وإن تعددت مظاهرها وتجلياتها، فإنها تصب جميعها في مصب واحد هو هذه الثقافة العربية بمفهومها العام.

ولئن كانت هذه الجذور تشكل الركيزة الأساسية التي تقوم عليها الثقافة العربية والإسلامية، فإن ثمة مجموعة من التحديات التي على هذه الثقافة العمل لمناهضتها ومقاومتها، والتي يمكن استعراضها كالتالي:

١ . الاهتمام باللغة العربية كلغة تعيش صراعا ضد البقاء، وذلك بفعل الحضور القوي للغات المناهضة لها؛ وهذا الاهتمام لن يبرز إلا عبر إعادة النظر في هذه اللغة لجعلها طيعة تواكب مستجدات التطور، وظيفية تعبر بيسر عن المضامين الحديثة في مجال العلوم المختلفة، وذلك عن طريق إعادة صياغة قواعدها، وإصلاح المناهج التربوية لتلقين هذه القواعد للناشئة.

٢ . تنقية الدين الإسلامي من الشوائب التي علقت به، والطفيليات التي يُتَوَهَّمُ أنها منه، خصوصا في فترة أصبحت فيها صورة الإسلام مشوهة، وأصبح الاعتقاد سائدا بأن الإسلام يعني التخلف والإرهاب والتقاعس، وهي صورة على مثقفي الأمة العربية والإسلامية أن يعملوا على تصحيحها وتخليصها من تلكم الشوائب والطفيليات. فمن الخطأ الجسيم الاعتقاد بأن الثقافة العربية والإسلامية والقيم المرتبطة بها هي السبب في

انحطاط العرب وعجزهم عن التكيف مع الألوان الثقافية الجديدة، بل إن هذا الانحطاط إنما هـو نتيجة لتخليهم عـن هـذه الثقافة وتحريفهم لها، ولا سبيل لهم للخروج من تأخـرهم هـذا إلا بإحيائهم لثقافتهم وتطويرها، وليس بناء على قيم خارجية لا جذور لها في واقعهم وأصولهم"[٢].

٣. التعايش مـع الثقافات العالمية الأخرى، وخاصة منها الثقافة الغربية التي غزت العالم المعاصـر بشكل ملحـوظ، وهو تعايش ينبغي أن يحكمه الحذر والحيطة حتى يتوقف ما يتسرب إليـنا مـن هـذه الثقافة من "قيم الاستهلاك والبذخ والمجون والسيطرة وبذور التشكيك في القـيم بلـه انحلالهـا وزوالها"[٣]؛ ولن يتم هذا التعايش، وبهذا النوع من الحيطة والحـذر، إلا إذا تعرفنا بعمق على هذه الثقافة الغربية، وحاولنا النفاذ إليها عن طريق إتقان لغاتها والنفاذ إلى تراثها نفاذا يصل إلى حد "الاستغراب" على غرار ظاهرة "الاستشراق" التي مكنت الغـربيين مـن أن ينفذوا إلى الحياة العربية، ويتعرفوا على دقائقهـا وجـزئياتها، ومـن ثـم أن يـستفيدوا مـن مميـزاتها، وينهـبوا ممتلكاتها الفكرية والحضارية.

٤. تجديد الثقافة العربية والإسلامية، واسترجاع الثقة فيها، وذلك أن "فقدان الثقة بالثقافة العـربية اليوم ـ كما يذهب بعضهم ـ وابتعادَ الناس عنها واستلهامَهم للثقافة السائدة في طلب العلوم وفي السلوك وفي المبادئ الموجِّهة لا صلة له بنقص مفترض في هذه الثقافة، سواء وجد هذا النقص أو لم يوجد"[٤].

وإذا كـان الحـديث عن الثقافة العربية والإسلامية شاسع الأطراف ممتد الآفاق، فلعلي في هـذه المداخلـة المحدود وقتها، أن أقصر القول على الثقافة المغربية التي عرفت منذ عهود ممـتدة في أعمـاق الـتاريخ تلاقـح الكـثير من الثقافات المتداخلة من فينيقية وعربية وأمازيغية وإسـلامية وغـربية، وكـل هـذه الـثقافات انـصهرت فيما بينها فخلقت الثقافة المغربية التي تميـزت بـتعدد طقوسـها وقابليتها للانفتاح على ثقافات الشعوب الأخرى، من غير أن يمتد هـذا الانفتاح إلى حدود طمس الخصوصية المحلية التي يجب الحفاظ عليها وصونها باعتبارها المميـز الذي يسم كل مجتمع بسمته الخاصة، ويجعله، داخل دائرة التوحيد، يحظى بعلامات خاصة ومميزة.

---

(٢) اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ص ٤٦.
(٣) في سبيل ثقافة عربية ذاتية، الثقافة العربية والتراث، ص ٤٦.
(٤) اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ص ١٣٠.

وإذا حاولنا أن ننظر إلى هذه الثقافة المغربية وتفاعلها مع الثقافة العربية عموما، وثقافة المشرق العربي بوجه خاص، تبين لنا أن لها روابط تمتح من هذه الثقافة المشرقية، جعلتها تنفتح عليها وتتفاعل معها منذ حقب تاريخية طويلة، الأمر الذي يتجلى في عدد من الواجهات التي يمكن استعراض جزء منها بإيجاز كالتالي:

١. حضور المتن العربي المشرقي في حلقات التدريس بالمغرب، وفق ما تسعفنا به كتب البرامج والفهارس والإجازات التي استعرض فيها أصحابها عناوين المؤلفات العربية المشرقية التي كانت معتمدة في مجال التدريس، وفي شتى صنوف العلم والمعرفة، وكذا أسماء وتراجم الشيوخ المشارقة الذين أخذوا عنهم وتتلمذوا عليهم؛ وفي هذا المضمار نمثل بـ:

= فهرسة محمد بن قاسم التميمي (ت ٦٠٤ هـ) المسماة "النجوم المشرقة في ذكر من أُخذَ عنه من ثبت وثقة"[٥].

= فهرَسة الحسن بن مسعود اليوسي (ت ١١٠٢ هـ)، الذي قيل في حقه:

مَنْ فَاتَهُ الحَسَنُ البَصْرِيُّ يَصْحَبُهُ فَلْيَصْحَبِ الحَسَنَ اليُوسِيَّ يَكْفِيهِ[٦]

= فهرسة محمد بن زاكور الفاسي (ت ١١٢٠ هـ) المسماة "نشر أزاهر البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان"[٧].

= فهرسة محمد بن الطيب الشركي الفاسي (ت ١١٧٠ هـ) المسماة "إرسال الأسانيد في وصل المصنفات والأجزاء والمسانيد"[٨].

٢. رحلة العديد من المغاربة إلى جهات عربية مشرقية مختلفة، إما طلبا للعلم، أو لأداء مناسك الحج بالديار المقدسة، أو للقيام بمهمات سفارية لدى بعض الجهات الإسلامية، ومنهم من دونوا ذلك في رحلات أفعموها بالعديد من الوقفات الثقافية والحضارية لهذه الجهات، بما تتيحه هذه الرحلات من ظروف الأخذ من هذه الثقافات من منابعها الأصلية والاغتراف من ينابيعها أدبا وفقها وعلوما أخرى مختلفة، ومن ذلك على سبيل المثال:

= رحلة علي بن محمد التمكروتي (ت ١٠٠٣ هـ) المسماة "النفحة المسكية في السفارة

---

(٥) التكملة لكتاب الصلة، ج ٢، ص ٦٨٣.
(٦) مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط ضمن مجموع رقم ك ١٤٢٧ من ص ١٢٣ إلى ص ١٨٩.
(٧) نشرت بالمطبعة الملكية بالرباط عام ١٩٦٧.
(٨) مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط ضمن مجموع رقم ك ١٣٧٤.

التركية" ، والتي ألفها عندما بعثه السلطان أحمد المنصور السعدي إلى ملك الترك بالقسطنطينية العظمى[٩] .

= رحلة أبي سالم العياشي (ت ١٠٩٠ هـ) المسماة "ماء الموائد" ، والتي ألفها أثناء رحلته إلى المشرق والحجاز[١٠] .

= رحلة الحسن بن مسعود اليوسي المتقدم بالمناسبة نفسها[١١] .

= رحلة محمد بن الطيب الشركي الفاسي المتقدم بالمناسبة ذاتها[١٢] .

ولعل من الطريف في هذا الباب أن نذكر أن من بين هؤلاء من دون رحلته شعرا كما فعل الشاعر محمد بن محمد المرابط الدلائي (ت ١٠٩٩ هـ) الذي نظم قصيدة[١٣] استعرض فيها مراحل رحلته من باب الفتح بمدينة فاس إلى المدينة المنورة بالديار المقدسة ، مرورا ببلاد الكنانة التي جاء حولها قوله :

وإذا بدا قطر العزيز ومصره	فابدر مزارة من سما برشاد
حيث الحسين ابن النبي المجتبى	وحمى الكرام الركع السجاد
وزر الإمام محمدا نجل الرضى	الصديق فخري المرتجى وسنادي
وزر المشاهد كلها كالشافعي	ومن بها من ساكني الألحاد
وكذاك أصبغ ثم أشهب والرضى	ابن القاسم المقصود في الأفراد
أهل المجادة والسعادة والهدى	وعوارف ومعارف وأياد
وارصد بها فيضان نيل ما له	شبه بدا في طارف وتلاد
واحضر بها دوران محملها الذي	قد فاق كل مراوح ومغاد

٣ . استقرار ثلة من علماء المغرب بالديار العربية المشرقية عموما إما تتلمذة أو تدريسا ؛ ومن هذا القبيل نشير مثلا إلى :

= أحمد بن محمد الشريشي (ت ٦٤١ هـ) الذي استوطن مصر وبها مات ، والذي

---

(٩) نشرت بالأوفسيط بباريز بعناية المستشرق دوكاستري عام ١٩٢٩ .
(١٠) المطبعة الحجرية بفاس عام ١٣١٦ هـ ، وقد تم نشرها بعد ذلك بعناية الدكتور محمد حجي .
(١١) مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط ضمن مجموع رقم ك ١٤١٨ .
(١٢) انظر حولها مقالا لمحمد الفاسي بمجلة "المناهل" ، عدد ٦ .
(١٣) انظرها في ديوانه ، ص ١١٦ـ١٢٥ .

" روى ببغداد عن أبي صالح نصر بن عبد الرزاق بن عبد القادر الجيلالي، وأبي الحسن محمد بن أحمد بن عمران القطيعي. . . ، وأخذ أصول الفقه عن أبي الحسن الأبياتي بالإسكندرية "(١٤).

= محمد بن قاسم التميمي المتقدم الذي " رحل إلى المشرق رحلة حافلة أقام فيها خمسة عشر عاما ولقي نحوا من مائة شيخ أكثر من الرواية عنهم واستوسع في السماع منهم وأجاز له بعضهم "(١٥).

= محمد بن أحمد بن مرزوق(ت ق ٧) الذي " رحل إلى المشرق وأكثر من لقاء الشيوخ وسماع الحديث "(١٦).

= أبي محمد صالح بن حرزهم (ت ق ٧) الذي " رحل إلى المشرق وانقطع مدة بالشام فلقي هناك الإمام أبا حامد الغزالي(١٧).

= علي بن يقظان السبتي (ت ق ٧) الذي " كانت له رحلة إلى مصر وعدن ثم العراق حيث أقام يعمل "(١٨).

= أحمد بن محمد أدفال الدرعي (ت ١٠٢٣ هـ) الذي " لقي مشايخ آخرين بمكة والمدينة ومصر وكلهم أجازوه "(١٩).

= أبي بكر بن مسعود الوردي المغربي المراكشي (ت ١٠٣٢ هـ) الذي " ورد إلى دمشق أولا من مصر في سنة ٩٩٣ هـ ثم رجع إلى مصر وأقام بها إلى سنة ١٠٠٣ هـ ثم قدم إلى دمشق وألقى بها عصا الترحال، ودرس بالمدينة الشرابيشية "(٢٠)، والذي " قرأ بمصر الفقه على شيخ المالكية الشيخ محمد النوفري وعلى الشيخ طه المالكي وغيرهما، وأخذ الأصول عن الشيخ حسن الكتاني، ومعظم قراءاته كانت على أبي النجا السنهوري المحدث الكبير مفتي المالكية في عصره بمصر "(٢١).

---

(١٤) الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ج ٢، ص ١٤٣.
(١٥) الأمير الشاعر أبو الربيع سليمان الموحدي، ص ٧٤.
(١٦) الأمير الشاعر أبو الربيع سليمان الموحدي، ص ٧٤.
(١٧) الأمير الشاعر أبو الربيع سليمان الموحدي، ص ٦٦.
(١٨) الأمير الشاعر أبو الربيع سليمان الموحدي، ص ٨٥.
(١٩) الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ج ٢، ص ٢٩٥.
(٢٠) الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ج ١، ص ٢١٤.
(٢١) الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ج ١، ص ٢١٤.

= أبي بكر يوسف السكتاني المراكشي (ت ١٠٦٣ هـ) الذي "من أشياخه علامة زمانه الشيخ أبو الأمداد اللقابي، والشيخ عبد الرحمن اليمني، والشيخ يوسف الزرقاني، وغيرهم من أهل مصر"(٢٢)، والذي "رحل إلى المشرق ثلاث مرات وجاور بمصر والحجاز سنين عديدة"(٢٣).

= إبراهيم بن محمد السوسي الأيسي (ت ١٠٧٧ هـ) الذي "دخل مصر في سنة خمس وسبعين وألف وأخذ بها عن جماعة"(٢٤).

= العالم الصوفي محمد بن ناصر الدرعي (ت ١٠٨٥ هـ) الذي "حج فدرس بالمشرق وحضر مجالس أكابر علمائه"(٢٥).

= محمد بن سليمان الروداني (ت ١٠٩٤ هـ) الذي درس على الشهاب الخفاجي بمصر(٢٦)، ودرس بدمشق على الشيخين محمد بن حمزة ومحمد ابن بدر الدين الحنبلي(٢٧)، وكان مفتي الحرمين الشريفين(٢٨).

= أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي (ت١١٢٩هـ) الذي "حج مع والده سنة ١٠٧٦هـ. . واجتمع بعلماء مصر والحرمين الشريفين وأخذ عنهم"(٢٩).

= أبي القاسم الزياني (ت ١٢٤٩ هـ) الذي "لقي بمصر الشيخ سليمان الفيومي، والمؤرخ عبد الرحمن الجبرتي"(٣٠).

٤ . وفود العديد من علماء البلاد العربية إلى المغرب ومجالستهم لعلمائه، وقيام بعضهم بالمشاركة في حلقات الدرس؛ ويكفي أن نقتصر هنا على مقولة لصاحب "الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين" تؤكد ذلك في فترة معينة من فترات تاريخ المغرب إذ تقول: "ما كادت أنباء قيام دولة عربية مستقلة عن النفوذ التركي في المغرب الأقصى تصل إلى المشرق حتى اشرأبت إليها الأعناق وراح علماء تلك الأقطار يكاتبون الملوك

(٢٢) الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ج ١، ص ٢١٥.
(٢٣) الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ج ١، ص ٢١٥.
(٢٤) الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ج ١، ص ١٨٣.
(٢٥) الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية، ص ٨٧.
(٢٦) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، ج ٢، ص ٣١٧.
(٢٧) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، ج ٢، ص٤٤٨.
(٢٨) الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية، ص ١٠٩.
(٢٩) الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ج ٢، ص ٣٥٧.
(٣٠) الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ج ١، ٣٩٠.

السعديين ويهدون إليهم مؤلفاتهم وما يقتنون أو يستنسخون من أمهات الكتب وأعلاقها، وكان من نتائج عطايا ملوك المغرب وجوائزهم السنية التي بعثوا بها لقاء تلك الهدايا العلمية، أن قامت جماعة من رجال الفكر المشارقة بشد الرحال إلى مراكش. . . وعرف لهم نشاط في التفسير والحديث والأدب"[31].

٥. تداول المؤلفات المغربية بالمشرق، حيث اجتازت مصنفات المغاربة وإبداعاتهم الأدبية حدود المغرب لتصل إلى البلاد المشرقية وتحتل مكانها لدى الأدباء والعلماء الذين يتنافسون في اقتنائها وتناولها بالشرح والنقد والاقتباس؛ وقد نكتفي للنمذجة على ذلك بفقرة نسوقها من كتاب "الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين" حيث يقول المؤلف: "حل أحمد بن محلي[32] بالقاهرة أكثر من مرة، وأقام في رواق المغاربة بالجامع الأزهر أكثر من سنة، دارسا ومناظرا وناسخا الكتب لنفسه وللناس، أعجب شيوخ الأزهر بحدة ذكائه وصلابة عوده وتبحره في علم التصوف، فقرؤوا كتبه وقرظوها، واهتموا بالرسائل التي وجهها إليهم في مواضيع مختلفة من الفقه والتصوف فأجابوا عنها وفصلوا القول فيها"[33].

٦. تصنيف المشارقة كتبا حول الثقافة المغربية، حيث نجد العديد من المؤلفين بالمشرق قد عمدوا في مؤلفاتهم إلى تخصيص حيز غير قليل يترجمون فيه لبعض العلماء المغاربة الذين ذاع صيتهم داخل بلادهم وخارجها؛ ومن هذه المؤلفات نذكر على سبيل المثال:

= خريدة القصر وجريدة العصر للعماد الإصفهاني (ت ٥٩٧ هـ).

= الكامل في التاريخ لابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ).

= الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة لنجم الدين الغزي الدمشقي (ت ١٠٦١ هـ).

= ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا للشهاب الخفاجي المصري (ت ١٠٦٩ هـ).

= منتزه العيون والألباب لعبد البر الفيومي المصري (ت ١٠٧١ هـ).

= خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر لمحمد المحبي الدمشقي (ت ١١١١هـ).

---

(٣١) الحركة الأدبية بالمغرب في عهد السعديين، ج ١، ص ٦٩.
(٣٢) عالم مغربي، توفي عام ١٠٢٢ هـ.
(٣٣) الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، ج ١، ص ١٨٠.

= سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر لعلي بن معصوم المدني (ت ١١١٩ هـ).

٧. إجازات المغاربة لعلماء المغرب، ومن ذلك:

= إجازة محمد بن ناصر الدين الطبلاوي الشافعي (ت ٩٦٦ هـ) للعالم المغربي سعيد الماغوسي وهو يومئذ بالقاهرة بمناسبة تأليفه المسمى "إيضاح المبهم في لامية العجم"[٣٤].

= إجازة بدر الدين القرافي قاضي قضاة المالكية بمصر (ت ١٠٠٨ هـ) للعالم المغربي محمد بن قاسم القصار[٣٥]؛ وقد أجازه شعرا بقوله:

لقد أبديت حقا لا مجازا	بما صار الفقيه به مجازا
محمد بن قاسم من بفاس	وبالقصار قد حرف امتيازا
كذا ولداه كل قد تسمى	محمد زاد مجدهما مجازا
وكاتبني بإخلاص وصدق	وقد طلب الإفادة واستجازا
بسلسلة الحديث عن الأعالي	ذوي فضل ومجد لا يوازى
على وجه سأبديه صريحا	يكون لما حواه مستجازا
وينفع طالبا ويجيد نفعا	وعند الله من فضل يجازى
ويدعو لي بقصد ظهر غيب	بخاتمة تكون لنا مفازا[٣٦]

= إجازة أهل المشرق كابن فهد وأبي عمران موسى النشائي وأبي عبد الله محمد بن إبراهيم المقدسي وأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن العلقمي (من رجال القرن الحادي عشر) لمفتي الحضرة المراكشية أبي محمد عبد الواحد بن أحمد الحسني[٣٧].

٨. تأليف المغاربة كتبا تترجم للوافدين المشارقة على المغرب، ومثال ذلك الكتاب الذي عمت شهرته الآفاق، والمسمى "مطلع الإشراق في نسب الشرفاء الواردين من العراق" لعبد الله بن الطيب القادري (ت ١١١٠ هـ)، والذي سالت أقلام علماء المغرب

(٣٤) انظر روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس، ص ٢٣٩.
(٣٥) روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس، ص ٣١٦.
(٣٦) روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس، ص ٣١٦.
(٣٧) روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس، ص٢٨٦.

ونبهائه لتقريظه والثناء عليه من أمثال الطيب بن عبد القادر الفاسي (ت ١١١٣ هـ)، ومحمود بن أحمد القسميطي (ت ١١١٦ هـ)، وأحمد الجرندي (ت ١١٢٥ هـ)، ومحمد المرابط الدلائي (ت ١٠٨٩ هـ)، وأبي عثمان سعيد العميري (ت ١١٣١ هـ)، والحسن بن رحال المعدني (ت ١١٤٠ هـ)، كما أورد ذلك بشيء من التفصيل صاحب "نشر المثاني"[٣٨].

٩. اهتمام المغاربة بمصنفات المشارقة، إما تعليقا أو شرحا أو تحشية أو اختصارا. . . ، ومن نماذج ذلك:

= إظهار صدق المودة في شرح البردة لمحمد بن مرزوق (ت ٧٨١ هـ)[٣٩].

= مطلع الأنوار السنية في بعض معاني الحكم العطائية لأحمد بن أبي القاسم الصومعي التادلي (ت ١٠١٣ هـ)[٤٠].

= شرح أرجوزة السيوطي المسماة "التثبيت في ليلة المبيت" ليوسف بن محمد أبي عسرية الفاسي (ت ١١١٥ هـ)[٤١].

= شرح شواهد ابن هشام لمحمد بن عبد القادر الفاسي (ت ١١١٦ هـ)[٤٢].

= إيضاح المبهم من لامية العجم لسعيد الماغوسي (ت ١٠١٦ هـ)[٤٣].

= إتحاف ذوي الأرب بمقاصد لامية العرب له أيضا[٤٤].

= شرح الحكم لابن عطاء الله لمحمد بن زكري (ت ١١٤٤ هـ)[٤٥].

= شرح ألفية السيوطي في النحو له أيضا[٤٦].

= عنوان النفاسة في شرح ديوان الحماسة لمحمد بن زاكور المتقدم[٤٧].

---

(٣٨) نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ج ٣، ص ٩٣-١٠٢.
(٣٩) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم د ١٧١٣.
(٤٠) نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ج ١، ص ١١٥.
(٤١) نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ج ٣، ١٤٧.
(٤٢) نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ج ٣، ص ١٥٢.
(٤٣) انظر روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس، ص ٢٢٨.
(٤٤) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم ج ١٤٢.
(٤٥) نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ج ٣، ص٣٣٨.
(٤٦) انظر التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر، ص ٣٥٧.
(٤٧) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم ج ١٥٨.

= شرح لامية العرب له أيضا[48].

١٠. تقييم الفكر المشرقي من لدن بعض علماء المغرب، كما فعل علي ابن ميمون الغماري (ت ٩١٧ هـ) الذي ألف كتابا سماه "بيان غربة الإسلام بواسطة صنفي المتفقهة والمتفقرة من أهل مصر والشام، وما يليها من بلاد الأعجام"، وانتقد فيه "علماء الشام والحجاز والأناضول بعد أن مكث بين أظهرهم نحو عشرين سنة اطلع خلالها على أخلاقهم وعاداتهم ودرجات إدراكهم وتحصيلهم"[49].

١١. محاكاة المغاربة لإنتاج المشارقة في مجال العلم والأدب؛ من ذلك مثلا الحماسة التي وضعها الشاعر الموحدي أبو العباس الجراوي (ت ٦٠٩ هـ)، والمسماة "صفوة الأدب وديوان العرب"، والتي وضعها على غرار حماسة أبي تمام المشهورة[50]، ومن ذلك أيضا ترتيب ديوان المتنبي الذي أنجزه الشاعر السعدي عبد العزيز الفشتالي (ت ١٠٣١ هـ) بتكليف من الخليفة السعدي أحمد المنصور الذهبي[51].

١٢. استجلاب الكتب العربية المشرقية، حيث كانت هذه الكتب تستجلب من عدة مناطق كشمال إفريقيا والسودان ومصر والحجاز واليمن والعراق وغيرها، وكان العلماء المغاربة يتنافسون في تطعيم خزاناتهم الخاصة بها، كما كانت تشكل رصيدا معرفيا يغني رفوف المكتبات الرسمية.

كل هذا تضاف إليه مظاهر التفاعل الثقافي بين المشرق والمغرب في عصرنا الحاضر، والتي اتخذت أشكالا كثيرة بعضها تقليدي يسير في ركاب ما أوردناه آنفا مما كان معهودا من هذه الأشكال في فترات تاريخية قديمة، وبعضها مستحدث لا داعي لبسط القول فيه الآن تجنبا للإطالة.

ولعلنا في أعقاب هذا الجرد الموجز لمظاهر التفاعل بين الثقافتين المغربية والمشرقية، وانفتاح كل منهما على الأخرى، ننتهي إلى أن قوة الثقافة العربية رهينة بمثل هذا التفاعل، ومدعوة إلى ربط جسور التكامل بين عناصرها ومكوناتها، اعتبارا لما يفضي إليه هذا التكامل من بروز لهذه الثقافة على الساحة الدولية، وقدرة منها على مواجهة التحديات التي تسعى إلى تقويضها والنيل منها.

---

(٤٨) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم د ١٥٧.

(٤٩) الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، ج ١، ص ١٧٤.

(٥٠) ذكريات مشاهير رجال المغرب، عدد ٦، ص ١١.

(٥١) روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس، ص ١٦٢.

إن الثقافة العربية اليوم في حاجة ماسة إلى اعتبارها من لدن أهاليها، والحفاظ على خصوصياتها المميزة لها، وتطويرها بما يتناسب مع ثوابتها وأصالتها، وتلكم مسؤولية المجتمعات العربية قاطبة، ملقاة على عاتق كل فرد فيها، حتى يتسنى لهذه المجتمعات أن تتحرر من عقدة النقص التي تسيطر عليها أو تكاد، وتنتشل نفسها من لجة الاستلاب الغربي التي كادت تبتلعها، وتعود إلى إثبات قيمها ومثلها، في عصر كادت فيه هذه القيم أن تضمحل وتنهار، أمام تلاطم الماديات، واللهث وراء تحقيقها مهما ترتب عنها من وخيم العواقب، ونتج عن الجري خلفها من اعوجاج في توازن المجتمع البشري.

فهرس المصادر والمراجع

المذكورة في الهوامش

١ . الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام للعباس بن إبراهيم، تحقيق عبد الوهاب بنمنصور، المطبعة الملكية بالرباط، عشرة أجزاء، ١٩٧٤ـ١٩٨٣ .

٢ . اغتيال العقل : محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية للدكتور برهان غليون، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٧٨ .

٣ . تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، ستة أجزاء، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار (١ـ٢ـ٣ـ٦) والدكتور رمضان عبد التواب والدكتور السيد يعقوب بكر (٤ـ٥)، دار المعارف، مصر .

٤ . التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار، نشر عزت طاهر الحسيني، القاهرة، ١٩٥٥ .

٥ . الثقافة والشخصية، الشخصية ومحدداتها الثقافية للدكتور عاطف وصفي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١ .

٦ . الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين للدكتور محمد حجي، مطبعة فضالة، جزآن، ١٩٧٧ .

٧ . الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية للدكتور محمد الأخضر، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ١٩٧٧ .

٨ . ديوان محمد بن محمد المرابط الدلائي مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم د ٣٦٤٤ .

٩ . ذكريات مشاهير رجال المغرب لعبد الله جنون، در الكتاب اللبناني، بيروت .

١٠ . روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس لأحمد المقري التلمساني، المطبعة الملكية بالرباط، ١٩٦٤ .

١١ . الشاعر الأمير أبو الربيع سليمان الموحدي : عصره، حياته وشعره للدكتور عباس الجراري، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، جمادى الثانية، ١٣٩٤ هـ يونيو ١٩٧٤ .

١٢ . في سبيل ثقافة عربية ذاتية ، الثقافة العربية والتراث للدكتور عبد الله عبد الدايم ، منشورات دار الآداب ، بيروت ، ١٩٨٣ .

١٣ . نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني لمحمد بن الطيب القادري ، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق ، مطبوعات دار الغرب للتأليف والترجمة والنشر ، وكذا مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء ، أربعة أجزاء .

الفصل الخامس

الثقافة العربية الواحدة والتفاعل الفكري الفارسي

أ.د. شيرين عبد النعيم حسين(*)

كانت بلاد العرب والفرس منذ غابر الأزمنة مهبط حضارات الشرق التي أشرقت على فجر بلاد الغرب، ومازالت بصمات الحضارات الشرقية شاخصة، إلى يومنا هذا في الحضارة الغربية.

وقد توثقت العلاقات بين العرب والفرس بعد دخول الإسلام إيران، ولما كان الإسلام أسبق الحضارات والثقافات التي وفقت بين الوحدة والتنوع، كان إطاراً جامعاً لألوان من الشعوب والثقافات والبيئات في بوتقة واحدة تمتزج فيها الأخيلة والأفكار والقيم لتهدف في النهاية إلى هدف سام موحد.

لذا عمدت الشعوب الإسلامية إلى كتابة لغتها بالحرف العربي لما فيه من وشيجة روحية تشدها إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ولما ينطوي عليه من عروة تربط المجتمعات الإسلامية بثقافة الإسلام وعلومه وآدابه وفنونه، فكتبت به ما يزيد عن الستين لغة في أواسط أسيا وأقصاها كانت من بينها اللغة الفارسية وأيضاً لغات في أفريقيا.

وسوف يتناول هذا الملخص تفاعل الثقافة الفارسية مع الثقافة العربية من خلال شواهد على مختلف عصور إيران حتى العصر الحديث في إيجاز.

لقد أنجبت إيران بعد الفتح الإسلامي أعلاماً في مختلف فروع العلوم الدنيوية والدينية، أطلق عليهم أصحاب اللسانين كان لهم دور ملموس في تشييد صرح الحضارة العربية.

ففي علوم اللغة من صرف ونحو تذكر سيبويه وعبد الحميد بن يحيى وابن المقفع، وبديع الزمان الهمزاني.

(*) أستاذ اللغة الفارسية وآدابها ورئيس قسم اللغات الشرقية وآدابها ـ كلية الآداب ـ جامعة عين شمس.

وفي التفسير الطبري ، وفي الحديث البخاري والترمزي، وفي التاريخ أيضاً الطبري والثعالبي.

وفي الفلسفة نذكر ابن سينا وفي الحكمة والتصوف الغزالي وفي الجغرافيا الاصطخري والقزويني، وفي العلوم التجريبية الخوارزمي والبيروني.

كما تفاعل الإيرانيون مع الأدب العربي، فكان لهم سبق في نظم مجنون ليلي، كأول عمل أدبي قصصي على مستوي اللغتين العربية والفارسية، وأيضاً قصة يوسف وزليخا.

كما كان للإيرانيين أيضاً تفاعل مع الشعر العربي، فأخذوا من أوزانه وقوافيه، ونظموا أشعاراً ملمعة تجمع بين شطرات الشعر العربي والفارسي تفيض رقة وعذوبة.

كما كان للإيرانيين ثقافة إسلامية زاهرة مصدرها الثقافة العربية الإسلامية في العصرين المغولي والتيموري.

وفي العصر الحديث يطالعنا الشاعر الكبير والمصلح محمد إقبال بمنظومته (جاويد نامة) أي رسالة الخلود التي نظمها متأثراً بالمعراج النبوي في القرن التاسع عشر الميلادي، يحث فيها العالم العربي والإسلامي على التحرر من الاستعمار ، والتمسك بمبادئنا وتعاليم الدين الإسلامي.

وأيضاً تفاعل الإيرانيون مع مشاهير الأدباء فترجموا عن طه حسين والعقاد وأحمد زكى والمنفلوطي وقاسم أمين وعائشة عبد الرحمن وغيرهم.

وجدير بالذكر أيضاً أن نلفت النظر إلى جمال الدين الأفغاني ذلك المصلح الكبير الذي طاف العالم الإسلامي والعربي لنشر دعوته الإصلاحية وكان من بين تلاميذه الشيخ محمد عبده.

وفي ختام حديثنا يتضح لنا مدى التفاعل الفكري بين الثقافة العربية وثقافات الشعوب الإسلامية متمثلة في ثقافة إيران تلك الثقافات التي اتخذت الثقافة العربية المنهل الأول والوحيد التي أخذت منه أس ثقافاتها وسماتها، فامتزجت هذه الثقافات في بوتقة واحدة مع الثقافة العربية على الرغم من تعددها وتباينها واختلاف المذهب والمشرب.

والله الموفق،،،

الباب الثالث

قضايا لغوية في موضوع الثقافة العربية

الفصل الأول: فكرة الإقليمية في دراسة الأدب

الفصل الثاني: استقرار الأنظمة اللغوية للعربية الفصحى سبيل إلى الوحدة الثقافية العربية بل الإسلامية

الفصل الثالث: مفهوم الثقافة في كتاب الهوامل والشوامل

الفصل الأول

فكرة الإقليمية في دراسة الأدب

أ.د. محمد يونس(*)

رأى بعض النقاد أن للبيئات أثرها الواضح في الآداب على تنوع فنونها ، وكان الحماس في مصر لهذه الفكرة واضحا لدى لفيف من أساتذة الجامعة في الأربعينيات من القرن العشرين ، فألحوا في الدعوة إلى دراسة الأدب العربي في بيئاته المختلفة ، مثل مصر والشام والعراق والأندلس وإيران والحجاز واليمن والمغرب وغيرها ، كل بيئة منها على حدة ، ذلك أن لكل منها شخصيته المؤثرة فيما تضمه بين جنباتها من الكائنات المختلفة من الحيوانات والنباتات وفيما تطبع به الإنسان من سمات تخلقها الظروف الطبيعية والاجتماعية ، فتتجلى في نتاجه العلمي والأدبي ، ينضاف إلى ذلك أن لكل بيئة تاريخها وثقافتها وتراثها الضارب في أعماق الأزمان مما يعكس أثره على أنماط الحياة ويوجه السلوك ويحدد أساليب التعبير ، فالبيئة هي التي تصوغ كل شئ وتعطى الغذاء والماء والهواء ، والفنونُ الأدبية أكثر خضوعا لمؤثرات البيئة وعوامل التغاير .

وقد بدا أن هذه الدعوة كانت صدى لما ذهب إليه هيبوليت تين وغيره ممن تراءى لهم أن الخصائص الأدبية لأي بلد مرتبطة بعوامل المكان والزمان والجنس ، وأن هذه الثلاثة لها دورها الكبير في إظهار الأدب وتشكيله على الصورة التي يجرى وفقها .

ولاعتبارات وطنية ونفسية وفنية عظمت الدعوة إلى دراسة الأدب العربي في مصر ، وأن تفرد لهذه الدراسة المباحث التي تقتصر عليها دون ما سواها ، وكان هذا الرأي في حينه قمينا بأن يلقى القبول ، فمصر كما قال أمين الخولي : " تميزت بمميزات واضحة الفصل قوية التأثير في التحديد والتمييز من بحار وصحارى ، وبمقومات خاصة جعلتها وحدة مادية بارزة المعالم جلية الخصائص ماثلة الفوارق " ، والأهم من ذلك أن " الإسلام والعرب قد جاءا مصر على قديم من أمرها وماض من دولتها وسابق من فنها ومستقر من

(*) كلية الآداب ـ جامعة عين شمس .

حياتها ، فكان بين الإسلام والعرب في مصر ما يكون حين يلتقي كائنان ويتبادلان التأثير والتأثر ... " ودراسة مصر المسلمة إنما هي امتداد لمصر التي قبلها على اختلاف لغتهما واختلاف دينهما وتغاير فنهما ، لأن الشخصية هي الأصل الثابت والمدار المستمر لكل هذه التدرجات والانتقالات .

ويبدو أن هذا التوجّه إلى دراسة الأدب العربي على أساس أن لكل إقليم خصائصه وشخصيته المتفردة لم يصمد أمام الدراسة النقدية المنهجية العلمية ، فقد لحظ أن البيئات العربية تشابهت فيما أنتجت من أدب وأدباء وأن الأدب العربي جمعته وحدة عامة نظمته في خيوط مشتركة ، حجبت كثيرا من الخصائص الإقليمية التي يتفرد بها كل إقليم عن الآخر ، ولذلك جهر كثير من النقاد بالقول بأن التمايز افتراض نظري لا يعتمد على الحقائق المعروفة عن الأدب العربي منذ الجاهلية وارتباطه في جميع البلدان بتقاليد ومثل فنية متوارثة ، حتى أن القصيدة من القصائد قد تقرأ فيصعب معرفة منشئها أو المكان الذي قيلت فيه ، إلا إذا أشير إلى ذلك أو تضمنت القصيدة أعلاما جغرافية أو أحداثا تاريخية ، يؤيد ذلك أن بعض القدماء صنفوا مؤلفاتهم وفقا للأقاليم من مثل الثعالبي في " يتيمة الدهر " ، وابن بسام في " الذخيرة " ، والباخرزى في " دمية القصر " ، والحظيري في " زينة الدهر " ، وابن سعيد في " المغرب " ، وابن الخطيب في " الإحاطة " ، ... وغيرهم كثير تملأ أسماؤهم صفحات ، ولكنهم لم يلحوا على فكرة التمايز ، ولم يتحمس أحد منهم للإقليمية فيما رووه من أعمال الأدباء ، ولم يستطع مصنف منهم أن يجزم بأن لبعض البلدان تفردا يجعلها تختلف عن غيرها اختلافا حاسمًا .

لذا صار من المسلم به أن الأدب العربي في مصر وفي غير مصر لا يمكن فهمه على أساس من هذه الفكرة الضيقة ، فقد جعل الإسلام الثقافة ذات أصول واحدة لا تفرقة فيها بين مشرقي ومغربي ، وكانت النماذج التي حاكاها الأدباء على مرّ العصور وعدوها أمثلتهم العليا هم هؤلاء الكتاب الأوائل من مثل ابن المقفع والجاحظ وابن العميد وبديع الزمان والحريري ... ، والشعراء من مثل بشار وأبى نواس وأبى العتاهية وأبى تمام والبحتري والمتنبي وأبى العلاء ... .

وليس معنى ذلك أن قانون البيئة خاطئ غير مقبول ، فلا ريب في أنه صحيح صادق ، ولكن تطبيقه على الأدب العربي يتطلب كثيرا من التروّى والحذر ، فقد وحّد الإسلام هذه الأقطار حين دخلها ، وهو في الوقت نفسه لم يمح القومية محوا تاما ، فكانت هناك سمات

إسـلامية عامـة تـشترك فـيها جميع الـبلدان كمـا كانت هناك سمات قومية خاصة يمكن أن نتلمسها في مصر أو في الشام أو في العراق أو في غيرها .

ويبقـى القـول بـأن بعض الدارسين ذهب إلى أن الأدب العربي في العصور الوسيطة قد ابتلـى بالعقم والعجز عن الإبداع ، فاتهمت بالضعف والانحطاط ، والحق أنه اتهام ظالـم ، فلـيس الأمر أمر عقم أو عجز بقدر ما هو تمسّك بالجذور ، وحرص على ألا تذوب الثقافة العـربية في ثقافـة آخـرين ، وشعور بأن المحافظة على هذه الثقافة ضرورة واجبة ، وتشبّث واع مـستميت بالـروح العـربية حتى تظل جذوتها مشتعلة ذاكية ، وخاصة أمام المواجهات الطاحنة لغارات الصليبيين والتتار بالإضافة إلى ما كان من غارات شرسة للأسبان على أهل الأندلس .

الفصل الثاني

استقرار الأنظمة اللغوية للعربية الفصحى
سبيل إلى الوحدة الثقافية العربية بل الإسلامية

د. أحمد إبراهيم هندي(*)

بسم الله ، الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ـ ﷺ

تقع فعاليات هذا المؤتمر ابتغاء الوصول إلى وسائل وآليات يُرْجى بها أن تتم للعرب وحدة ثقافية تجمع بينهم من المحيط إلى الخليج . ومن قبلُ ، من أكثر من سبعة وثلاثين عاماً دعا الأستاذ الدكتور صبحي الصالح إلى ضرورة عقد مؤتمرات علمية ، بالتعاون مع المكتب الدائم لتنسيق التعريب التابع للجامعة العربية ، وذلك ابتغاء الوصول إلى الوحدة الثقافية العربية . *(انظر : دراسات في فقه اللغة أ . د. صبحي الصالح ص٣٥٣)*

وها نحن اليوم نُمَثِّل بمؤتمرنا هذا استجابة لمثل هذه النداءات التي تصدر من علمائنا الإجلاء الذين يحملون هموم الأمة ، يعيشون بها وينافحون من أجل إزاحتها وإنهاض شعوبها ، ولقد تمثلت هذه الاستجابة الطيبة بأن جعل هذا المؤتمر الوحدة الثقافية العربية أهمَّ محاورها ، ذلك المؤتمر الذي تقيمه كلية الآداب ، جامعة عين شمس في أواخر إبريل عام ٢٠٠٥م .

الوحدة والتكتل مطلب عالمي في أيامنا هذه :

إن المتأمل فيما يجري اليوم على الساحة العالمية في كوكبنا ، يدرك بوضوح وجلاء ميل أهل الأرض أجمعين إلى التكتل والتجمع في تكتلات وتجمعات تمثِّل دروعاً واقية لأصحابها ، وقوة دافعة لهم للمحافظة على هوياتهم وأنفسهم وبلادهم ، بل وإلى السيطرة على الآخرين ، رغم عدم اكتمال مقومات هذا التكتل والتجمع .

(*) الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية بكلية الآداب ـ جامعة عين شمس .

فليس ببعيد عنّا ما نراه في أيامنا هذه من صيرورة دول أوروبا إلى تكتل واحد ، تحت قيادة واحدة ، تجمعها راية واحدة ، عملتها واحدة ، تحولّت حدود دولها إلى حدود مفتوحة لدول الاتحاد الأوروبي ، الذي بدأ بإنشاء سوق أوروبية مشتركة ، ليتحوّل الأمر في نهاية المطاف إلى صيرورة أوروبا بلداً واحداً أو قُلْ دولة واحدة على اختلاف لغات دولها وعاداتهم وتقاليدهم وتاريخهم .

بل إنّ الأمر ليتخطّى ذلك في محاولة من الولايات المتحدة الأمريكية التي تسعى إلى ضم دول العالم إليها والسيطرة عليها بفرض النموذج الأمريكي عليها ، لتكوّن بذلك أكبر تجمع بشري يسعى في ركابها ، تهيمن عليه وتسيطر عليه ، وإن تسمّى بأسماء تُخالفُ حقيقة ما يرمي إليه الأمريكيون .

ومن قبلُ كانت هناك محاولات في العالم لجمع كُتَل بشرية تحت نظام يحاول أصحابُه فرض فكرهم ونظامهم على الآخرين كما حدث في دولّ الحزام الشيوعي ، ودول النظام الرأسمالي ودول عدم الانحياز .

والمنطقة العربية اليوم ـ في أمسّ الحاجة إلى تجمع يضمها ووحدة تجمعها . ففي ظل الأحداث الجارية في أيامنا هذه تحت سمع وبصر الجميع بما تفرضه هجمة العولمة الأمريكية والأوروبية وبما ترمي إليه من تعبيد دول العالم الثالث أو قُل العالم النامي ، وخاصة هذه المنطقة لتكون سوقاً استهلاكية لمنتجاتها ومستودع المواد الخام لمصانعها ، ومناطق سلطة ونفوذ خضوعُها وإذعانُها لقادة هجمة العولمة من الأمريكان والأوروبيين .

في ظل هذه الظروف يتوجَّب على هذه المنطقة العربية بل والإسلامية أن تعي أن الوحدة والتجمع والتكتل هو سبيلها إلى الحفاظ على هويتها واستقلالها في قرارها وشئونها . إنها في حاجة إلى تذكُّر نداء رب الأرض والسماء من أكثر من ألف وأربعمائة عام إذ ينادي ربُّنا فيقول : ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ۚ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا...﴾ (آل عمران : من الآية ١٠٣) ويقول : ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء : ٩٢) ويقول : ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ﴾ (المؤمنون : ٥٢) .

إن الاستجابة لهذا النداء الذي جاء من الله العليم الخبير اللطيف الذي يعلم خائنة

الأعين وما تخفي الصدور ، هي خير عاصم لهذه الأمة وخير حافظ لهويتها ، وخير معين لها على وحدة ثقافية عربية بل وإسلامية تضمن لها استمرار الحفاظ على خصوصيتها وخلاص هويتها من الذوبان والاندماج في هويات الآخرين ، المغايرين لنا في منطلقاتهم وثوابتهم وقيمهم وأخلاقياتهم وسلوكياتهم .

إن بلاد العرب لها مواريث من دينها تدعوها إلى الوحدة ولو في أدنى درجاتها وذلك وفقًا للملابسات التاريخية الممكنة. فالوحدة باب من أبواب التعاون على البر والتقوى والعمل الصالح ، وقد أُمرنا به ، فقال تعالى : ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۚ﴾ (المائدة: من الآية٢) . بل إن الرسول محمداً ـ ﷺ ـ يُشبِّهُ المؤمنين في توادهم وتراحمهم بالجسد الواحد فيقول : (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد ، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) .

(صحيح مسلم بشرح النووي ١/ ١٣٩ـ١٤٠)

ولا يكون ذلك إلا بالوحدة التامة الحقيقية التي تجمع هؤلاء جميعاً بصدق فيما بينهم .

بل إن الله تعالى يُذكِّر البشرية كلها بوحدة أصلها ـ وهي وحدة واجبة عليها بوحدة خلقها وارتدادها في أصل خَلْقها إلى آدم وحواء ويذكرها بأن ميزان التفاضل لا يكون بلون أو جنس وإنما بالتقوى والعمل الصالح . قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣)، وهو ميزان مكفول لكل أحد من البشر ، إذ به تتحقق العدالة التامة والمساواة الكاملة بين أفراد البشر أجمعين . وإلى مثل هذه الوحدة الإنسانية يلفتنا رسول الله ﷺ بقوله : (كلكم لآدم وآدم من تراب . . . .).

(مسند الربيع بن حبيب ١/ ١٧٠)

عوامل الوحدة العربية الشاملة:

إن المتأمل لواقع هذه المنطقة العربية يجدُ أنَّها تتمتع بعوامل ومقومات قد جمعت وألَّفَتْ بينها من ذلك :

موقعها الجغرافي المتميز الذي يربط بين الشرق والغرب ، والشمال والجنوب ، في سعة من المساحة تتيح لأهل هذه المنطقة ضرباً من التكامل في كل شيء ، في الزراعة والصناعة والتجارة والتعليم ، مما يجعل ثمرة هذه الوحدة ثمرة مباشرة بين أهل هذه المنطقة .

ومن ذلك أنها ذات عادات وتقاليد تقاربت فيما بينها حتى إنك لا تشعر بالغربة عند انتقالك في ربوعها من شرق إلى غرب ومن قطر إلى قطر ومن دولة إلى دولة ، لتقارب أخلاق الناس وتقاليدهم وعاداتهم وأعرافهم .

ومن ذلك أن الموروثات الثقافية والدينية والتاريخية لهذه البلاد العربية تكاد تكون واحدة ، فهيأتها لوحدة فاعلة فيما بينها . وهو عامل في غاية الأهمية للوحدة المرجوة ، فمنشأ الأخلاق والثقافة والسلوك والدين يعود إلى ارتباط أهل هذه المنطقة بالله تعالى ، وأنها مهبط رسالات السماء ، التي كان الإسلام خاتمها فطبعها بطابع واحد ، ألّف بين القلوب وإن تباعد بها المكان . وبهذا امتنَّ الله على رسوله الكريم إذ خاطبه بقوله : ﴿...هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ وَبِٱلْمُؤْمِنِينَ ۝ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝﴾ (الأنفال: من الآية ٦٢ ، ٦٣) وقوله : ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۝﴾ (آل عمران : ١٠٣) .

انظر إلى مظهر رائع من مظاهر الوحدة العامة بين العرب والمسلمين وعامل من عواملها بقي حياً نابضاً بالحياة إلى هذه الساعة ألا وهو الحجُّ (انظر اتجاهات التفسير ص١٩٨) فهو مؤتمر عام للوحدة بين العرب والمسلمين بكل أشكالها يستوي في ذلك أن تكون وحدة ثقافية أو دينية أو تمهيداً لوحدة سياسية تجمع بين شعوب أمة الإسلام .

ولعل مرور بلاد العرب كلها بتاريخ تشابهت معالمُهُ ـ إن لم تكن قد تطابقت ـ مما جعلها في السرَّاء والضراء على حد شبه سواء ، فشكَّل بذلك وحدة معاناتها كما شكل كذلك وحدة أملها ورجائها . فهي بلاد ذات ميراث تاريخي واحد ، قد شكَّل أملها اليوم ، ووحد جنبات هذا الأمل بين ربوعها المتباعدة ، في وجود كريم مستقل بمزيد من الخير للجميع ، يطمع في أن تسود العدالة والحرية بقاع الكرة الأرضية كلها ، وأن تتوحد موازين التعامل بين هذه البقاع على أساس العدل التام والمساواة لا على سياسة المحاباة لبعض ، والكيل بموازين مختلفة لهوى في النفس أو في الفكر أو لرغبة في التسلط .

ولقد أدرك علماء العرب والمسلمين قيمة هذه العوامل والمقومات في إمكان قيام وحدة واعدة تجمع شعوب هذه المنطقة بل والعالم الإسلامي كله ، فهي عوامل مرتبطة بثوابت يحافظ عليها العرب والمسلمون ومن هنا تمثلت قيمتها ورجحت كفتها فالشيخ طنطاوي جوهري يرى أن العرب قد استجمعوا مقومات وحدة تضمهم في دولة متحدة تكون مقدمة لاتحاد المسلمين كلهم فقد تقاربت ديارهم واتحدت لغتهم ودينهم وتجانست أصولهم ، وهي أسباب تؤدي حتماً إلى الاجتماع والتآلف . *(انظر اتجاهات التفسير ص١٩٨ ، ٢٠٥)*

ومن أبرز عوامل الوحدة العربية أن لغة الكتابة لهذه المنطقة لغة واحدة تستطيع أن تتفاهم بها فيما بينهم . فأنت عندما تنتقل من المشرق إلى المغرب ، مصطنعاً العربية الفصحى ، فإنك تتفاهم بلا مشقة أو عناء مع مَنْ تلقاهم في أي مصر أو إقليم تكون فيه . فإذا ما قارنت ذلك الوضع بحال مواطن من دول أوروبا ـ على صغرِ مساحتها بالمقارنة إلى مساحة بلاد العرب ـ فإنه عندما ينتقل من شرق أوروبا إلى غربها أو من شمالها إلى جنوبها ، فإنه بحاجة ماسة إلى لغة أخرى غير لغته ـ أو لغات ـ ليصح له التفاهم مع أهل هذه البلاد التي يدخلها في رحلته تلك ، أو قُل لا بد له من لغة وسيطة يلجأ إليها ، قد قُدِّر لها الشيوع والذيوعُ والانتشار تكون بينه وبين سكان البلاد الأخرى . أما في ربوع بلاد العرب فإن لغتك الفصحى التي تراعيها في الكتابة عندما تكتب أو تتحدث ، فإنها كافية ليتمَّ لك التواصلُ والتفاهم حيثما سرت في بلادهم .

لكن المتأمِّل في الواقع اللغوي لبلاد العرب ، لا بُدَّ له منْ أن يُفَرِّق بين مستويين لغويين، اللغة العربية التي يكتب بها ، أعني العربية الفصحى بوصفها لغة الكتابة وتسجيل الأدب والعلم وسائر المعارف الإنسانية ، ولغة الحديث بوصفها مستوى آخر من مستويات اللغة به يتحادث الناس ويتكلمون .

فأمَّا على المستوى اللهجي فإن تباين هذه اللهجات وتغايرها في البلد الواحد ، فضلاً عن تغايرها واختلافها في سائر الأقطار العربية ـ يُسْتَبْعَدُ معه انتقاء لهجة يتم على أساسها وحدة ثقافية عربية . ووجود هذا الواقع اللهجي أمرٌ تُقرِّرُه الأعرافُ ولا تنكره ، فإنَّ اللغويين يلاحظون أن اللغة الواحدة تتفرع إلى لهجات بل ولغات بسبب انتشار اللغة في مناطق مختلفة واسعة تستخدم فيها لدى جماعات كثيرة العدد وطوائف مختلفة من الناس .

(انظر : دراسات في فقه اللغة د. صبحي الصالح ص٣٥٩ واللغة المجتمع د. وافي ص١٢٢)

أما الفصحى بوصفها لغة الكتابة فهي الصورة المرجوة لأن يستمر الرباط اللغوي قائماً بين العرب على أساسها داعماً لوحدة ثقافية عربية تجمع العرب من المحيط إلى الخليج .

وقد عبَّر أ . د. صبحي الصالح أصدق تعبير عن القضية التي نحن بصددها ، بين الفصحى والعامية كدعامة من دعائم الوحدة الثقافية فقال : " إننا لن نجد مسوغاً للدعوة إلى العامية ، لأن عدواها لا تسْري إلا حيثما يكونُ الجهل والمكابرة والعناد .

" ذلك بأن الأقطار الناطقة بالضاد مترامية الأطراف ، تمتدُّ من المحيط إلى المحيط . وإنك لتجد حتى في القطر الواحد من تعدُّد اللهجات ما لا ينقضي له عجبُك ، ففي لبنان - على ضيق رقعته بالنسبة إلى مصر مثلاً - تفاوت ملحوظ بين لهجات الجنوب والشمال والبقاع وكسروان ، بل الأحياء في كل مدينة من مدن لبنان تتفاوت لهجاتُها تفاوتاً عجيباً ، فلهجة الميناء في طرابلس تختلف عن كلٍ منْ لهجات ساحة التل وباب التبانة وبوابة الحدادين .

" ولئن بلغ التفاوت بين الأحياء في كل مدينة ، وبين الأقاليم في كل قطر ، وبين الأقطار المتباعد بعضُها عن بعض ، هذا الحدَّ الواسع الهائل ، فما هي اللهجة العامية التي يسعنا اختيارُها من بين هذا الركام المختلط العجيب ؟ " .

(دراسات في فقه اللغة د. صبحي الصالح ص٣٥٩)

ولقد أحسن الدكتور صبحي الصالح إذ التقط الخيط من الدكتور طه حسين وهو يقرع ناقوس الخطر وينبِّه على أن العربية الفصحى رباط لغوي قائم بين الأقطار العربية وأما الجري وراء الدعوة إلى العاميات فإنه يؤدي إلى تمزيق هذه الوحدة اللغوية على مرور الأيام، إذ تتباعد كل لهجة حتى تصير مستقلة فيحتاج العرب في كل قطر إلى ترجمة لهجات الأقطار الأخرى إلى لهجتهم . قال عن ذلك الدكتور طه حسين : " أحبُّ أن ألفت نظر أدبائنا الذين يطالبون بالالتجاء إلى اللهجات العامية إلى شيء خطير ، ما أرى أنهم قد فكروا فيه فأحسنوا التفكير . هو أن العالم العربي الآن ، وكثيراً من أهل العالم الشرقي كله يفهم العربية الفصحى ويتخذها وسيلة للتعبير عن ذات نفسه وللتواصل الصحيح القويّ بين أقطاره المتباعدة ، فلنحذر أن نشجع الكتابة باللهجات العامية ، فيمعن كل قطر في لهجته ، وتُمعنُ هذه اللهجات في التباعد والتدابر ، ويأتي يومٌ يحتاج فيه المصري إلى أن يترجم إلى لهجته كتبَ السوريين واللبنانيين والعراقيين ، ويحتاج أهل سورية ولبنان والعراق إلى مثل ما يحتاج إليه المصريون من ترجمة الكتب المصرية إلى لهجاتهم ، كما يترجم الفرنسيون عن الإيطاليين والإسبانيين ، وكما يترجم هؤلاء عن الفرنسيين " .

(دراسات في فقه اللغة د. صبحي الصالح ص٣٦٠)

وإذ ثبت ذلك ووصل إلى درجة اليقين ، وتبيَّن لنا أن اللغة العربية الفصحى التي يتم التفاهم بها الآن هي خير رباط لغوي يجتمع عليه العرب من المحيط إلى الخليج ، وهو واقع ملموس لا يحتاج إلى برهان أو دليل . فهل هناك ما يميز هذه اللغة في ذاتها ويرشِّحُها لأن تكون بذلك من أقوى عوامل الوحدة الثقافية بين العرب ؟ ذلك ما نجد جوابه فيما يلي :

استقرار الأنظمة اللغوية للعربية الفصحى سبيل إلى الوحدة الثقافية العربية :

إن المتأمل للغة العربية الفصحى على تاريخها الطويل الذي يزيد على ألف وستمائة عام على الأقل منها أكثر من ألف وأربعمائة من بعثة النبي محمد - ﷺ - يجد أنها قد تمتعت باستقرار أنظمتها اللغوية مما يرشحُها لأنْ تكون عاملاً مهماً من عوامل الوحدة الثقافية بين البلاد العربية .

إننا نشعر بخطورة وعظم هذا العامل بوصفه ركيزة كبرى من ركائز الوحدة بين البلاد العربية ، خاصة أن العربية الفصحى قد ارتبطت بنص مقدَّس لا غناء للمسلمين عنه وهو القرآن الكريم ، مما شجَّع على استمرارها لغة حيَّة بين العرب على هذا التاريخ الطويل ، فضلاً عن تشجيع أهل البلاد التي فتحها المسلمون على تعلُّم العربية واصطناعها لحاجتهم إليها كلغة للقرآن والحديث وعلوم الدين والأدب . فـ " القرآن دستور الأمة الإسلامية ، ففيه دليل العبادات والمعاملات وآداب السلوك وعلاقات الأفراد والجماعات للأمة الإسلامية ، في ماضيها وحاضرها ومستقبلها . . . وقد وعد الله تعالى بحفظه إذ يقول : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝﴾ (الحجر : ٩) (أصول التفكير اللغوي عند العرب ص٢١). وهل يُحفَظُ الذكر إلا بحفظ لغته التي تمثِّل الوعاء الذي ينقله ؟ فاستعمل الله لتحقيق وعده علماء العربية وسخَّرهم لأن يكونوا ستار قَدَره في ذلك الحفظ ، تلك هي " العربية الفصحى ، التي استمرت حية أربعة عشر قرناً والتي ستستمر في حياتها إلى ما شاء الله تستمدُّ من ارتباطها بالقرآن الكريم عنصر الحياة ، وهذه القضية كانت واضحة في أذهان اللغويين العرب في الماضي ، فها هو أبو حاتم الرازي المتوفى سنة ٣٢٢هـ يقول : " ولولا ما بالناس من الحاجة إلى معرفة لغة العرب ، والاستعانة بالشعر على العلم بغريب القرآن وأحاديث رسول الله ﷺ والصحابة التابعين والأئمة الماضين ، لبطل الشعر وانقرض ذكر الشعراء ولعفَّى الدهرُ على آثارهم ونَسِيَ الناسُ أيَّامهم " .

(دراسات وتعليقات في اللغة ص٢١٨ ، ٢١٩)

بل إن القرآن الكريم كان وراء النهضة العلمية التي أنجزتها الحضارة الإسلامية في كل علم وفنّ ، ابتداء من تفسير غريب القرآن الكريم على النحو الذي سُجِّل عن عبد الله بن عبَّاس في سؤالات نافع بن الأزرق له ، فقد كان الناس يسألونه عن ألفاظ دقَّ عليهم فهمها فيفسرها لهم مستشهداً عليها بالشعر ، مما أدى إلى الاهتمام بالشعر والأدب في خدمة القرآن الكريم . كذلك نشأت علوم أخرى كثيرة تأثرت نشأتها بالقرآن والحديث كالنحو والصرف والبلاغة ، والجغرافيا والتاريخ والطب والفلك والرياضيات ، فكان القرآن بحق محور هذه الدراسات ، وهو ما لاحظه المستشرق الألماني نولدكه إذ رأى " أنَّ العربية لم تَصِر لغة عالمية حقاً إلا بسبب القرآن والإسلام ، إذ تحت قيادة قريش فتح البدوُ سكانُ الصَّحراء ، نصف العالم لهم وللإيمان ، وبهذا صارت اللغة العربية لغة مقدسة كذلك " (اللغات السامية ص٧٩ نقلاً عن كتاب فصول في فقه العربية ص١٠٩) " ولهذا أجهد العلماء أنفسهم في دراستها واستكناه أسرارها ليقفوا على مواطن الإعجاز في كتاب الله العزيز " . *(فصول في فقه العربية ص١٠٩)*

إن نولدكه في النص السابق يلحظ أن العربية قد صارت لغة عالمية ، فهو يدرك أن الذين يتحولون إلى الإسلام يطلبون العربية تعلماً وإجادة ، مما وسَّع نطاق استعمالها ونشرها في ربوعٍ لم تكن فيها . ورفع لها رايات في البلاد التي فتحها المسلمون . ونظراً لأن العالم كله يُقرّ بتلك الحقيقة فقد اعترف باللغة العربية لغة عالمية فصارت بذلك سادس لغة عالمية على مَستوى العالم ، في هيئة الأمم المتحدة وسائر المحافل الدولية . ولقد كان حصولها على وصف " العالمية " هذا عن جدارة ، فعالميتها تتميز بأنها مؤسسة على جانب حضاري وجانب ديني ، وأنها غير مرتبطة بالقوة العسكرية مما يضمن لعالميتها الاستمرار والدوام . *(انظر : ملخص بحث : الحصانة الذاتية للعربية ضد أخطار العولمة ، د. محمد أحمد حماد)*

ومن ذلك كله نلحظ دور اللغة العربية في الوحدة الثقافية والوحدة القومية والوحدة الإسلامية ، كلغة للعرب والمسلمين ودور الإسلام في الحفاظ عليها حيث أمدَّها بثقافة عربية شاملة تتمثَّل في التاريخ الإسلامي والفقه وسائر علوم الدين ، ولولا الإسلام لأصبحت اللغة العربية لغة تاريخية كالقبطية واللاتينية والهيروغليفية " .

(تجهيز اللغة العربية للتصدي لطوفان المعلومات والعولمة ، د. سلوى حماده ص٥٥)

وإذا كنَّا نرى أنَّ العربية بهذا تصلح لأن تكون عاملاً مهماً من عوامل الوحدة الثقافية العربية ، فإن هذا ليس مجاملة لها لكونها لغتنا التي نتحدثها ولكن لأسباب تحققت لها منها :

١ . استقرار أنظمتها اللغوية من الناحية الصوتية والصرفية والنحوية ، وإلى حد كبير من الناحية الدلالية .

٢ . أنها تملك من وسائل تجديد نفسها ما يُرَشِّحُها لأن تكون من أهم عوامل الوحدة الثقافية العربية ، فضلاً عن أن تلك الوسائل تمكِّنها من أن تكون لغة عصرية تفي بمتطلبات العصر وتستوعب الجديد من مستحدثاته ، وذلك عن طريق : الاشتقاق والنحت والتعريب وتدخيل الألفاظ وقدرتها على استيعاب ما في اللغات الأخرى عن طريق الترجمة ، وما تمثَّل فيها من الجذور اللغوية المهملة التي تمثِّل رصيداً حياً هائلاً ، يمكن تعليق المعاني الجديدة عليه ، مما يفتح الباب والآفاق أمام العربية لاستيعاب ما يستجدُّ الآن وفي المستقبل ليجد في انتظاره هذا الكمَّ الهائل من تلك الجذور ، جاهزة للاستعمال .

٣ . أنها تؤدي الوظائف التي تؤديها أية لغة في حياة أي مجتمع يتكلم بها .

٤ . أنَّ العربية قد سُجِّل بها كمٌّ معرفي وعلمي وأدبي هائل ، يفوق كل تصور . فيكفي أنَّ الباحث في تطور العلوم وتتبع حلقات ذلك التطور ، لا يمكنه – إذا كان منصفاً مدققاً – أنْ يُغْفل النتاج الذي جادت به قرائح أبناء هذه الأمة على مدى زمني طويل ، مثَّل الأساسَ الذي قامت عليه النهضة الغربية المعاصرة . ولا يمكن تجاهل نتاج الحضارة العربية الإسلامية في شتَّى المعارف والفنون على هذا المدى الزمني المتطاول ، وقد كانت اللغة العربية هي اللغة التي سُجِّل بها هذا النتاج .

وإذا كُنَّا نرى في دنيا العلم تنقيباً عن لغات قد عفَّى عليها الزمن وانقرضت وتحولت أثراً بعد عين ، لأنها كانت في يوم من الأيام لغة حضارة قد انقرضت ، كالهيروغليفية واللاتينية فإن العربية الفصحى أولى بهذا الجهد وبهذا الإحياء وهي لا تزال حية نابضة لغة للكتابة وللأدب وللدين ولسائر المعارف الإنسانية فضلاً عن كونها ناقلاً لحلقة من حلقات تطور المعارف والعلوم الإنسانية بصيرورتها لغة العلم في ظل الحضارة الإسلامية لقرون عديدة من الزمان ، ومثَّلتْ معبراً حضارياً لتلك العلوم إلى أوروبا في بداية نهضتها الحديثة .

٥ . طلب عدد كبير من سكان الكرة الأرضية من غير العرب للعربية تعلماً وإجادة ، يُرَشِّحُها لأن تكون لغة مستمرة ممتدة ، ودعامة وحدة ثقافية بين الناطقين بها . وما

ذلك إلا لارتباطها ـ كما سبق القول ـ بكتاب الله وسنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم وما دار حول هذين الأصلين من علوم تنقل منهج الله إلى البشرية على يد خاتم الأنبياء والرسل ، وهي لغة وُعدتْ بأن يحفظ اللهُ كتاب دينها قال تعالى : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾﴾ (الحجر : ٩) ولا يُحْفَظ الذكر إلا بحفظ لغته كما سبقت الإشارة إلى ذلك ، فإن قام بذلك العرب كانوا أهلاً وستاراً لقَدَر الله ذاك ، و إلا استبدل الله غيرهم ممن يقوم به طبقاً لسُنَّة الاستبدال التي أشار إليها قول الحق ﷻ : ﴿...وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا۟ أَمْثَٰلَكُم ﴿٣٨﴾﴾ (محمد: من الآية٣٨) وسننُ الله تمضي على البشر ، كما تمضي قوانينه على المادة قال تعالى : ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾﴾ (الأحزاب: ٦٢) وقال : ﴿...فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا ﴿٤٣﴾﴾ (فاطر : من الآية٤٣) .

٦ . أن العربية قاومت على مدى تاريخها الطويل المشار إليه آنفاً وأثبتتْ وجودها لغةً للأدب والفكر والعلم والدين . وقد جدَّدتْ هذا في أيامنا تلك ، فأثبتتْ قدرتها على استيعاب العلوم الحديثة . يشهد لذلك ما قام به بعض العلماء العرب من اتخاذها لغة للعلوم الكونية ، فتمَّ تدريس كثير منها في جامعات سوريا والعراق ومصر باللغة العربية ، وقد ظهرت كثير من الجمعيات العلمية تنادي بتعريب العلوم واتخاذ العربية لغة لها ، كجمعية تعريب العلوم التي رأسها لفترة طويلة أ . د . محمد يونس الحملاوي وجمعية المهندسين العرب ومؤتمرها الأخير الذي ينادي بالتدريب بالعربية على أعمال الحاسب الآلي واتخاذ اللغة العربية لغة حاسوبية .

(انظر : اللغة العربية بين الواقع المرصود والأمل المنشود ص١٤)

هذا على سبيل الإجمال للعوامل التي تُرَشِّح العربية لأن تكون عاملاً من عوامل الوحدة الثقافية العربية بل والإسلامية ، تلك الوحدة المرتقبة التي تمثّل عاصماً يحمي خُصوصيتنا وهويتنا من الذوبان في هويات الآخرين .

لكن بعض هذه العوامل المذكورة في حاجة إلى شيء من التفصيل والتوضيح ، وسأعرض للعوامل الثلاثة الأولى من تلك العوامل السابق ذكرها حتى نُوَفِّي للعربية حقها في بيان تلك الأسباب المرشّحة لها لأن نكون أهم عامل من عوامل الوحدة الثقافية بين العرب .

أولا : استقرار الأنظمة اللغوية للعربية الفصحى يُرشّحُها لأن تكون عاملاً من عوامل الوحدة الثقافية بين العرب ، بل والمسلمين : ـ

لقد اهتمَّ العرب بالعربية منذ اللحظة الأولى لظهور اللحن فيها ، بوصفها الوعاء الذي يحمل إلينا منهج الله مُمثَّلا في القرآن الكريم وسنة رسوله الأمين ـ ﷺ ـ وما دار حول هذين الأصليين من علوم . لقد بدا ذلك الاهتمام في لمحات رواها لنا الأئمة تبرز لنا بداية هذا الاهتمام بالعربية .

فقد رُوي أن أول لحن وقع في العراق قولهم : هذه عصاتي ، والصواب : عصاي .
(انظر : تقويم اللسان ص١٤١ وتصحيح التصحيف ص٣٨٢)

كذلك ما رووه من قراءة أعرابي لقوله تعالى : ﴿وَأَذَٰنٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوۡمَ ٱلۡحَجِّ ٱلۡأَكۡبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ... ۝﴾ (التوبة : من الآية٣) قرأها بعطف " رسوله " على المشركين ، والصواب أنها بالرفع ، أي ورسولُه بريء كذلك من المشركين .

لَمّا وقع مثل ذلك هبَّ العلماء يدرسون العربية بغية الحفاظ عليها بوصفها الوعاء الناقل لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ والعلوم التي دارت حولهما ، فدرس هؤلاء العلماء اللغة العربية في جوانبها المختلفة ، درسوها على مستوى الصوت فكانت جهودهم في علم أصوات العربية . انظر إلى ما صنعه ابن جني مثلاً في كتابه : سر صناعة الإعراب ، وهو في حقيقته كتاب في علم أصوات العربية ، وإنْ ضمَّ إلى جانب ذلك جوانب علمية أخرى . ولقد كانت مؤلَّفات النحو ومطوَّلاته تُولي هذا الجانب بالدراسة والعناية فتفرد له جزءاً منها . *(انظر إلى ما صنعه سيبويه في كتابه : الكتاب)*

ولم يكن النحاة وحدهم في هذا الميدان ، فقد خصَّ القُرّاء أصوات العربية بالدراسة المدقّقة الواعية التي وصلوا فيها إلى نتائج سبقوا بها عصرهم بمئات السنين ، انظر إلى جهودهم في دراسة الحركات في صورة ما يُعرَفُ بالمدِّ الفرعي وكيف أنهم أوجدوا لأنفسهم قياساً زمنياً يقيسون به طول الحركة فكانوا أكثر توفيقاً وأدقَّ نتائج مما توصل إليه اللغويون .
(انظر : الفرق بالحركة بين المعاني المختلفة ص٢٧٦ – ٢٨٠)

كلُّ ذلك أدّى إلى استقرار النظام الصوتي للعربية الفصحى إلى حدٍّ كبير ، ويرجع الفضل في ذلك إلى ارتباط هذه اللغة بكتاب الله الخالد الذي حفَّز الهمم وأيقظ العقول للحفاظ على لغة هذا الكتاب .

وكما درس علماء العربية اللغة في جانبها الصوتي درسوها كذلك على مستوى الكلمة فكانت جهودُهم في علم الصرف ، ذلك العلم الذي نشأ أولاً في كنف علم النحو ثم ما لبث أن استقل وتحوّل إلى علم له مادته المستقلة وموضوعاتُه المحدَّدة .

مصداق ذلك يتضح من النظر فيما خلَّفه الأئمة كسيبويه في كتابه والمبرد في مقتضبه وابن السراج في أصوله ، وتصريف المازني وشرحه المسمى بالمنصف لابن جني وشافية ابن الحاجب وشرحها لرضي الدين الاستراباذي وألفية ابن مالك وشروحها المختلفة والتصريف العزي لابن جني وشرحه لابن يعيش ودقائق التصريف لابن عصفور الاشبيلي إلى أن نصل إلى مؤلفات المحدثين في هذا الباب يقف على رأسها كتاب شذا العرف في فن الصرف للشيخ أحمد الحملاوي .

كما درسوا اللغة على مستوى التركيب فكانت جهودُهم في علم النحو . وكان كتاب سيبويه أوَّل ما وصل إلينا من تلك الجهود التي ضاع كثير من بداياتها . وما زال التأليف في علم النحو ينمو ويتطوَّر فتارة تُؤَلَّفُ المختصرات ويتوالى شرحُها كالمفصل للزمخشري وشرحه لابن يعيش وكالكافية في علم النحو لابن الحاجب وشرحها لرضي الدين الاستراباذي وتسهيل الفوائد لابن مالك وشروحه المختلفة وكانت الحواشي على الشروح جهداً من تلك الجهود الموجهة إلى علم تركيب العربية . كحاشية الصبان على الأشموني وحاشية الشيخ الخضري على شرح ابن عقيل . . . . . الخ .

ولقد كان للعرب جهود في التطبيق على نصوص العربية من الناحية التركيبية حَظي القرآن الكريم بكوكبة منها : معاني القرآن للفراء وإعراب القرآن الكريم المنسوب إلى الزجاج ، والتبيان في إعراب القرآن لأبي البقاء العكبري والبيان في غريب إعراب القرآن لابن الأنباري ومشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب القيسي . والبحر المحيط لأبي حيان الأندلسي والفتوحات الإلهية الشهير بحاشية الجمل على الجلالين والدر المصون للسمين الحلبي .

كذلك كانت كتب تخريج القراءات القرآنية ضرباً من ضروب التأليف اللغوي الذي توجهت العناية فيه إلى الناحية التركيبية كذلك كالحجة لأبي علي الفارسي والحجة في القراءات السبع للإمام ابن خالويه والكشف عن وجوه القراءات السبع لمكي بن أبي طالب القيسي وحجة القراءات للإمام أبي زرعة عبد الرحمن ابن زنجلة والمحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها لأبي الفتح عثمان بن جني .

ولقد حظي الحديث الشريف كذلك بشيء من هذا الجهد كإعراب الحديث النبوي لأبي البقاء العكبري وشواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح لابن مالك .

كما توجَّه مثل هذا الجهد إلى دواوين الشعراء من ذلك على سبيل المثال التبيان في شرح الديوان ، وهو شرح لديوان المتنبي وضعه أبو البقاء العكبري .

ولقد خرجت العربية من كل ذلك بثروة هائلة كان لها أكبر الأثر في استقرار نظامها الصرفي والنحوي استقراراً جعلها إلى الآن لغة للكتابة والتواصل بين بلاد العرب ، يتيح لك وأنت ابن هذا العصر أن تقرأ وتفهم نصوص العربية التي مضى عليها أكثر من ألف وأربعمائة عام . وهو حظ لم يكن ليتوفر إلا للغة ارتبطت بكتاب الله وسنّة رسوله ﷺ هذان هما الأصلان اللذان تلتقي حولهما القلوب وتتوق إليهما النفوس .

وكما درس علماء العربية اللغة في صوتها وصرفها وتركيبها درسوها كذلك على المستوى الدلالي ، فكانت جهودهم في وضع المعاجم المختلفة . تلك المعاجم التي بدأت بوضع الرسائل اللغوية المفردة ثم تطورت إلى وضع المعاجم المختلفة من حيث المنهج المتبع في العرض لمفردات اللغة .

فمنها معاجم عرضت للمفردات بحسب المعاني ، وتُعْرَفُ بمعاجم الترتيب الموضوعي كالغريب المصنف لأبي عبيد القاسم بن سلام المتوفى سنة ٢٢٤هـ ، والألفاظ الكتابية لعبد الرحمن بن عيسى الهمذاني وجواهر الألفاظ لقدامة بن جعفر ومتخيَّر الألفاظ لأحمد بن فارس وفقه اللغة وسر العربية للثعالبي والمخصص في اللغة لابن سيدة الأندلسي المتوفى عام ٤٥٨هـ . *(انظر : فصول في فقه العربية ص٢٥٩-٢٦٥)*

ولقد تباينت طريقة المؤلفين للمعاجم في العربية سوى ذلك الصنف السابق ، فمنها ما اعتمد النظام الصوتي مدخلاً له إلى ترتيب مفردات العربية كالعين للخليل بن أحمد ، وقد أثَّر ترتيب كتاب العين ، ذلك الترتيب الصوتي ، في تصنيف المعاجم العربية ، لعدة قرون بعد الخليل بن أحمد فقد أثَّر في البارع لأبي على القالي وتهذيب اللغة للأزهري والمحكم لابن سدرة والمحيط لابن عياد إلى غير ذلك ممن تأثر بطريقة الخليل في العين .
(انظر : فصول في فقه العربية ص٢٦٧-٢٧٠)

ومنها ما اتبع الترتيب على حروف الهجاء جاعلاً الأصل الأخير باباً ثم الأصل الأول فصلاً مع ما يليه كالقاموس المحيط للفيروز ابادي ولسان العرب لابن منظور والصحاح

للجوهري وقد عُرفت هذه المدرسة بمدرسة القافية في التأليف المعجمي عند العرب . وقد مزج بعض المؤلفين بين نظام القافية وشيء من نظام العين وشيء جديد هو نظام الأبنية على ما نجده في معجم ديوان الأدب في بيان لغة العرب للفارابي .

(انظر : فصول في فقه العربية ص٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥)

ومنها ما جعل الأصل الأول باباً والأصل الثاني فصلاً مع ما يثلثهما كأساس البلاغة للزمخشري والمصباح المنير للفيومي ومختار الصحاح للرازي .

(انظر : فصول في فقه العربية ص٢٢٩ ، ٢٣٠)

ولقد حظيت المكتبة العربية بثروة هائلة عرضت لتفسير النصوص وشروحها ، مما يمثِّل ثروة دلالية لا يُستهانُ بها ، تعكس اهتمام أهل العربية بتقديم نصوصها ، من ذلك تلك التفاسير التي عرضت لغريب القرآن كتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة وغريب الحديث كالفائق في غريب الحديث للزمخشري أما دواوين الشعر فقد حظيت بجهد كبير كشرح ديوان المتنبي لأبي البقاء العكبري إضافة إلى شروح المختارات الشعرية كالمفضليات وشروح ديوان الحماسة .

نعم إن الناظر في معاجم العربية يشعر أنها ينقصها أحياناً شيء من الترتيب الدقيق والعرض لتاريخ تطور دلالة اللفظ ، على نحو ما نجده في بعض معاجم اللغات الأوروبية .

والأمل معقود في أن تتضافر الجهود لإكمال إخراج المعجم الكبير الذي بدأه مجمع اللغة العربية بالقاهرة ليسدَّ هذه الثغرة ، ويفتح أمام الباحثين الباب لرؤية تاريخية لتطور معنى اللفظ ودلالته .

لقد كان للقرآن الكريم أكبر الأثر في نشوء هذا اللون من التأليف ، فقد مثَّل صنيع ابن عباس النواة الأولى لنشأة التأليف المعجمي وهو يُفَسِّر غريب القرآن مستعيناً على ذلك بالشعر ، فهو ديوان العرب كما كان يطلق عليه .

(انظر : فصول في فقه العربية ص١٠٩ـ١١١)

والجانب الدلالي في اللغة العربية يتميَّز عن غيره في اللغات الأخرى بشيء من الاستقرار . ولا ينفي ذلك وقوع شيء من التطور والتغير في دلالة ألفاظها ، لكن علماء العربية وقفوا لذلك منبهين على ما يقع من تطور دلالي . يشهد لذلك ما جاء من هذا الباب في كتب لحن العامة والخاصة ولكن التغير الدلالي مع كل ذلك يقع في بعض جوانبه في مجال

المسموح به في العربية . فالمعاني مطروحة أمام الشعراء والأدباء والكتاب يبدعون فيها أيما إبداع ، ولم يعبهم على ذلك أحدٌ من علماء اللغة أو البلاغة العربية ، إلا مَنْ أقدم على استعارة فاحشة أو مجاز مُوْغِل في الغرابة أو كناية بعيدة عن المألوف . بل إن علماء العربية كانوا يُعجبون بإبداعات المولَّدين ، كما أُعجب ابن جني بقول المتنبي فيما ساقه على دلالة لسان الحال في قوله :

(انظر : دراسات وتعليقات في اللغة ص٢١٤ ، ٢١٥ والبيت في الخصائص ج١/ ٢٤)

لو تعقلُ الشجر التي قابلتها　　　مَدّتْ مُحيّيةً إليك الأغصُنا

إضافة إلى ما سبق نجد أن ارتباط اللغة العربية بالقرآن الكريم وقراءاته والحديث الشريف ورواياته قد ساهم إلى حد كبير في استقرار الأنظمة اللغوية للعربية الفصحى ، فأتاح لها نقلاً شفوياً عن رسول الله عن صحابته الكرام عن التابعين وتابعيهم بإحسان إلى يومنا هذا ، وهو ظرف لم يتوفَّر للغة أخرى على وجه الأرض .

هذا الظرف هو الذي يجعلنا لا نقيس العربية الفصحى بما يحدث في غيرها من اللغات الحية المعاصرة ، فإن أقصى عمر هذه اللغات لا يتعدّى قرنين من الزمان ، فهي دائمة التطور والتغير وعرضة للتفاعل مع اللغات المجاورة ، تؤثر فيها وتتأثر بها دون حرج لأنها لم ترتبط في فترة من فترات حياتها بكتاب مقدس كما وقع ذلك للعربية الفصحى .

(انظر : دراسات وتعليقات في اللغة ص٢٠٨ ، ٢٠٩) .

ثانياً : أنَّ اللغة العربية تمتلك من وسائل تجديد نفسها ما يُرشّحُها لأن تكون من أهم عوامل الوحدة الثقافية بين العرب :

إن العربية تملك من الوسائل ما يمكِّنها من تجديد نفسها ويجعلها قادرة على الوفاء بما يُطلب منها تعبيراً عن الإنسان والكون وما يتوصَّل إليه البشر من مستحدثات وعلوم كونية . وتتمثل أهم تلك الوسائل فيما يلي :

١) الاشتقاق:

عرَّفه الأستاذ عبد الله أمين بأنه " أخذ كلمة من كلمة أو أكثر مع تناسب بين المأخوذ والمأخوذ منه في اللفظ والمعنى جميعاً .　　*(الاشتقاق ، عبد الله أمين ص١)*

وأهم صور الاشتقاق التي تمثِّل صورة من صور قدرة هذه اللغة على تفريغ المعاني وتلوينها " الاشتقاق الصرفي " أو الاشتقاق الصغير ، كما يحلو لبعضهم أنْ يُسميه .

(انظر : الأبنية الصرفية في ديوان الشاعر إسماعيل صبري باشا ص١٢٥ ، ١٢٦)

ويعنون به : أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية وهيئة تركيب لها ، ليُدَلَّ بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلفا حروفاً أو هيئة كضارب من ضرب وحَذِرٍ من حَذَرَ . (المزهر ج١/٣٤٦)

وهذا النوع من الاشتقاق يُمكِّن صاحبه من تلوين المعاني والتعبير عنها بصيغة اشتقاقية تواتر عن العرب تأديتها هذا المعنى . ذلك من " ضَرَبَ " أن تأتي بصيغ المضارع والأمر : يضرب واضرب ، واسم الفاعل ضارب ، واسم المفعول : مضروب ، وصيغة المبالغة على نحو ضرَّاب ومضراب وضَرُوْب ، واسم الزمان والمكان والمصدر الميمي . ولك أن تزيد في الفعل وأن تجعله مبنياً للمعلوم أو للمجهول ، إلى غير ذلك من صور الاشتقاق الصرفي ، ووسائل تلوين المعنى طبقاً لتلك الصور .

٢) **النحت:**

يسميه بعض علماء اللغة العربية بالاشتقاق " الكُبَّار " وهو " أخذ كلمة من كلمتين أو أكثر مع المناسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه في اللفظ والمعنى معاً ، بأن تعمد إلى كلمتين أو أكثر فتسقط من كل منها أو من بعضها حرفاً أو أكثر ، وتضم ما بقي من أحرف كل كلمة إلى الأخرى ، وتؤلِّف منها جميعاً كلمة واحدة ، فيها بعضُ أحرف الكلمتين أو الأكثر وما تدلان عليه من معان " .

(انظر : الأبنية الصرفيّة ص١٣٢ والتعريف المذكور من كتاب الاشتقاق للأستاذ عبد الله أمين ص٣٩١ ، وانظر تعريفه كذلك في : فصول في فقه العربية ص٣٠١ والاشتقاق د. فؤاد حنا ترزي ص١٧ ومعجم مقاييس اللغة ١/٣٢٨ ، ٣٢٩ والصاحبي ص٤٦١ وفقه اللغة د. وافي ص١٨٦ ومن أسرار اللغة د. أنيس ص٨٦ واللغة والنحو بين القديم والحديث ص٢٥٧)

والنحت بأقسامه الأربعة يُمثِّل صورة من صور قدرة اللغة العربية على الثراء اللفظي وتوليد الألفاظ وتركيبها يستوي في ذلك أن يكون النحت فعلياً أو اسمياً أو وصفياً أو نسبياً .

(انظر في أقسام النحت : فصول في فقه العربية ص٣٠٢ والاشتقاق د. فؤاد حنا ص٣٥٨ والاشتقاق والتعريب ص١٣ ، ١٤ ، وانظر الأمثلة التي تردُ بعدُ في : المزهر ١/٤٨٢ - ٤٨٥ والأبنية الصرفية في ديوان الشاعر إسماعيل صبري باشا ص١٣٢ - ١٣٣)

فأما النحت الفعلي فيكون بأن تنحت من الجملة فعلاً يدلُّ عليها ويحدِّد مضمونها كقولك : بسمل الرجل ، أي قال : بسم الله الرحمن الرحيم ، ودمعز الرجل ، أي قال : أدام الله عزَّك .

وأمَّا النحت الاسمي فيكون بأن تنحت من كلمتين اسماً نحو " جُلمود " من " جمد " و " جلد " .

والنحت الوصفي يكون بأن تنحت من كلمتين كلمةً واحدة للدلالة على صفة بمعناها أو أشدّ منه ، تقول : هذا رجلٌ ضِبَطْرٌ أي : شديد ، من الضبط والصبر . وتقول: هذه امرأةٌ صَهْصَلَق ، أي : عجوز صخَّابَة من الصَّهيل والصَّلْق .

وأما النحت النسبي فهو ما يُنحت نسبة إلى علمين ، نحو : رجل طبرخزي نسبة إلى طبرستان وخوارزم ، وعبقسي ، نسبة إلى عبد القيس ، ودرعمي ، نسبة إلى دار العلوم .

والنحت إن أُحسن استعماله يُمكن أن يُثري اللغة ويزيد في ألفاظها وذلك " حين تدعو الحاجة المُلحَّةُ إليه ، ولا سيما حين يجري على نسق من الأمثلة القديمة ، فلا بأس من أن يُقال : درَعميّ ، نسبة إلى دار العلوم ، ولا بأس من أن يُقال : أنفمي للصوت الذي يتخذ مجراه من الأنف والفم معاً " . *(من أسرار اللغة ص٩١ ، وانظر الأبنية الصرفية ص١٣٣)*

ولا شكَّ أن النحت يرفع الحرج كثيراً عن اللغة العربية في حاضرها ، إذ إن الصلة المحتومة بالعلوم الحديثة تُوجب علينا إذا أردنا أن نُحافظ على لغتنا أن نجد حلاً للألفاظ والاصطلاحات العلمية التي كثرت إلى حد جعل النحت واحداً من حلولها في هذه الأيام . فقد " رأى رجال الطب والصيدلة والعلوم الكيماوية والحيوانية والنباتية وغيرها أنَّ إباحته - أي إباحة النحت - وسيلة من خير الوسائل التي تساعدهم عند ترجمة المصطلحات التي يغلب عليها عند الفرنجة التركيب من كلمتين ، متمازجتين مختصرتين ، أو أكثر على طريقة تُشبه النحت العربي . فلو تُرجمت الكلمتان أو الكلمات ترجمة حرفية بغير اختصار لنشأ عن ذلك اصطلاح عربي طويل ، مركب من كلمتين ثقيلتين أو أكثر . أما تناولها بالترجمة أولاً ثم بالنحت على الطريقة العربية السالفة - فإنه يُوصِّل إلى اصطلاح عربي خفيف مقبول " . *(اللغة والنحو بين القديم والحديث ص٢٥٩)*

وقد سَبَقَ ابن فارس عصره وهو السلفي المتشدِّد للعربية حين جعل النحت مذهباً من مذاهب العرب في كلامها لجنس من الاختصار ، فأباحه وتوسَّع فيه إلى حد كبير .

(انظر : الصاحب ص٤٦١ ومعجم مقاييس اللغة ١/ ٣٢٨ ، ٣٢٩)

٢) التعريب:

إذا كُنَّا قد رأينا أنَّ الاشتقاق والنحت من وسائل العربية لتنمية الثروة اللفظية ، فإن التعريب يُعَدُّ وسيلة فاعلة لتحقيق هذا الهدف كذلك ، ولحل مشكلة ألفاظ العلوم ومستحدثات الحضارة .

لقد احتكَّت العربية بغيرها من لغات الشعوب المجاورة فأثَّرتْ وتأثَّرت . وكان من ذلك أن انتقل إلى العربية الكثير من الألفاظ الوافدة من اللغات الأخرى . ولقد كانت عبقرية هذه اللغة تكمن في هضم هذه الألفاظ واستيعابها وقولبتها طبقاً للأبنية العربية ، بإجراء شيء من التغيير والتعديل في أصواتها أو بنيتها أو فيهما معاً لتصبح على صورة الألفاظ العربية أو على أقرب صورة لها ، والتعريب على ذلك يعني أن هذه " الكلمات المستعارة في العربية لم تبق على حالها تماماً كما كانت في لغاتها ، وإنَّما حدث فيها أنْ طوَّعَها العربُ لمنهج لغتهم في أصواتها وبنيتها وما شاكل ذلك " .

(فصول في فقه العربية ص٣٥٩)

ولقد وقف سلف هذه الأمة من التعريب مواقف متباينة *(انظر : فصول في فقه العربية ص ٣٦٠ ، ٣٦١)* : منهم من قال به كعبد الله بن عبَّاس ومجاهد وعكرمة ، فقد رووا أن في القرآن أحرفاً من غير العربية ، من نحو : اليّم والطور وأباريق وإستبرق وغير ذلك .

ومنهم من أنكر وقوع المعرب في كتاب الله كابي عبيدة معمر بن المثنى ؛ فقد ذهب إلى أنَّ من قال بأنَّ في القران لساناً سوى العربية فقد أعظم على الله القول .

ومنهم من وازن بين القولين السابقين كأبي عبيد القاسم بن سلام ، فقد رأى صواب قول كل من الرأيين " ذلك أنَّ هذه الحروف بغير لسان العرب في الأصل ، فقال أولئك على الأصل ، ثم لفظت به العرب بألسنتها ، فعرَّبَتْه ، فصار عربياً بتعريبها إياه ، فهي عربية في الحال ، أعجمية الأصل " . *(فصول في فقه العربية ص٣٦٠ ، ٣٦١)*

والناظر في كتاب " المعرَّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم " للجواليقي يستطيع أنْ يُدرك قدرة اللغة العربية على الاستفادة من اللغات الأخرى بالاقتراض من ألفاظها ومحاولة سبْك وصياغة تلك الألفاظ في قوالب عربية بشيء من التغيير ، تُجريه على تلك الألفاظ ، وتلك قدرة كامنة في العربية تَمدُ بالوفاء - إلى جانب قدراتها الأخرى - بمتطلبات العصر وما تُمليه مستحدثاته .

ولقد كان للعرب في الوقت الحاضر جهودٌ ترمي إلى تيسير التعريب وتقنينه ، حتى يمكن استثماره في زيادة الثروة اللغوية كضرورة علمية وعملية تواجهها اللغة العربية في مواجهة ألفاظ العلوم ومستحدثات الحضارة باحتكاكنا بالغرب وحضارته وعلومه ، من ذلك : *(انظر : العربية لغة العلوم والتقنية ص٣٣٠ - ٣٣٣)* انعقاد ندوة توحيد منهجيات وضع المصطلحات العلمية الجديدة بمدينة الرباط بإشراف مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي، في فبراير عام ١٩٨٠م . وقد أقرَّتْ هذه الندوة مجموعة من المبادئ والاقتراحات ، تهدف إلى بناء منهجية موحدة بين العرب لعملية التعريب ، وتُعَدُّ بداية جادة لإيجاد موقف موحد من تلك القضية .

ولقد خطت المجامع العربية في القاهرة وبغداد ودمشق خطوات طيبة على هذا الطريق، لكن تلك الجهود تحتاج إلى عمل مبكر قبل أنْ يشيع المصطلح أو الاسم على ألسنة الناس ، أما جهود هذه المجامع - مع أهميتها - فإنها عندما تأتي بعد شيوع اللفظ الأجنبي على ألسنة الناس ، فإنها لا تلقى قبولاً ولا تجد رواجاً في استعمالها في دنيا الناس .
(انظر : فصول في فقه العربية ص٣٦٨)

٤) تدخيل الألفاظ: *(انظر : العربية لغة العلوم والتقنية ص٣٣٥ وما بعدها)*

لاحظ أستاذنا أ. د. عبد الصبور شاهين أن بعض الألفاظ الواردة إلينا تقبلها اللغة العربية دون أنْ تمسَّها بأدنى تغيير ، وقد رمز لها المعجم الوسيط بالرمز (د) . وقد لاحظ أن المعجم بذلك قد ضمَّ عدداً كبيراً من الألفاظ لمسميات لا علاقة لها بجذور العربية ، فوضع أستاذنا مصطلح " تدخيل الألفاظ " لها ، على هذا النحو ، في مقابل " تعريب الألفاظ " .

وقد ضرب لتلك الألفاظ الدخيلة مجموعة كبيرة من الأمثلة عدَّها مواليد غريبة في أرض غريبة وضع لها مكتشفوها أسماءَها ، والأسماء لا تتغيَّر من لغة إلى لغة من ذلك :

اردواز : حجر صلصال .

ارغول : مزمار ذو قصبتين .

أطلس : مجموعة مصورات جغرافية .

الماس : حجر كريم ، هو أنفس الأحجار .

بنزين : أحد مشتقات البترول .

بنـك : مصرف .

تلفون : الهاتف .

فيروس : كائنات دقيقة لا تُرى بالمجهر العادي تحدث بعض الأمراض .

ومـع أن أسـتاذنا أ . د . عـبد الصبور شاهين هو صاحب مصطلح " تدخيْل الألفاظ " وقـد بـيَّن أن الدَّخـيل قد كثُر لاحتكاكنا بالحضارة الحديثة وثمارها ، لكنه يرى أنَّ التدخيل وإن كـان أيـسر الوسـائل لاسـتعمال اللفـظ الجديـد ، لكنه أشبه بالعملة الرديئة التي تطرد العملـة الجيدة . والعملة الجيدة هنا هي المقابل الأصيل عند الترجمة ، أو التعريب عند تعذُّر الترجمـة ، واستـسهال هذا الطريق يُعَدُّ آفة يجب التصدي لها ومواجهتها حتى نتلافى آثارها المخرِّبة في كيان اللغة العربية . *(انظر : العربية لغة العلوم والتقنية ص ٣٣٩)*

٥) الجذور اللغوية المهملة ثروة العربية المذخرة:

أثـار الخلـيل ـ رحمـه الله ـ الأذهـان ونبَّهها إلى أنَّ هناك جذوراً لغوية مستعملة وأخرى مهملـة لـم يستعملها العرب ، عندما أخذ يقلب المواد اللغوية كطريقة تساعده على العرض لمفردات اللغة في معجم العين .

(انظر : معجم كتاب العين ص ٢٨ وكتاب العين ص ٤٥ ، ٤٦ وفصول في فقه العربية ص ٢٦٨ ، ٢٦٩)

فالثنائي له صورتان مثل : ع ق / ق ع . وأما الثلاثي ففيه ستة تقاليب على نحو ما نجد في "رجع" : ر ج ع / ر ع ج / ع ج ر / ع ر ج / ج ع ر / ج ر ع

وللرباعـي أربعة وعشرون تقليباً ، وللخماسي مائة وعشرون تقليباً ، ومن الملاحظ أن الخلـيل يُنَبِّه على المستعمل من تقاليب الجذر الذي يعرض له ، ومعنى ذلك أن ما لم يذكره مـن التقالـيب الممكـنة لهذا الجذر فليس بمستعمل ، وهو قَدْرٌ لا يُسْتهانُ به يُمثِّل صورة من صور قدرة هذه اللغة على ابتداع الألفاظ وابتكارها .

وإنـه لمـن الممكـن الـيوم أن تستثمر هذه الجذور المهملة في تعليق بعض المعاني التي تجدُّ علينـا علـى تلـك الجذور ، هذه المعاني التي تجدُّ نتيجة التقدم العلمي المتواصل الذي يرمينا كـل يوم بكمٍّ جديد من الأسماء والمعاني . وذلك إن أُحسن استثمارُه يمثِّل صورة من صور

قدرة هذه اللغة على استيعاب مستحدثات العصر والاستجابة لمتطلباته بتقديم جذور لغوية تُتَّخذُ كمادة أولية لبناء ما نحتاجُ إليه من مفردات .

٦) الترجمة:

تمثّل قدرة اللغة العربية على استيعاب المعاني التي تؤديها نصوص لغات أخرى بنقلها إلى العربية ـ تمثّل صورة من صور قدرة هذه اللغة على مجاراة الظروف والأحوال التي تمرُّ بها العربية في احتكاكها بغيرها من اللغات .

ولقد امتحنت العربية في هذا الباب مرتين ، أولاهما يوم أن انفتح العرب على حضارة الفرس والروم ، وتمَّ للعربية النجاح في تلك المرحلة فتُرجم إليها ما احتاجه العرب من علوم اللغات الأخرى ثم ما لبثت أن هضمت هذه المترجمات وأحسنت تمثلها وأضافت إليها من قرائح أبنائها وعلمائها ما جعلها معبراً حضارياً إلى أوروبا لما أنتجته الحضارة الإسلامية على مدى تاريخها الطويل .

وهي اليوم تُمتَحَن مرة أخرى بعد أن تقدم غيرنا وتقهقرنا فصارت إليهم ريادة العلوم، وهي بإذن الله ـ قادرة على النجاح كالمرة الأولى ، يشهد للعربية على هذا النجاح قدرتها على استيعاب كثير من العلوم والفنون التي ترجم إلى العربية بعض مصنفات الأوربيين فيها .

وهذه قضية لا تخصُّ العرب وحدهم ولكنها تخصُّ قطاعاً كبيراً من البشر ، إن الترجمة إلى اللغة القومية كانت سبيل الصين واليابان إلى نهضة علمية حديثة ، لأنهم صدقوا فيما شرعوا فهل لنا فيهم أسوةٌ اليوم كما كان لنا في سلفنا الصالح بالأمس البعيد عندما ترجموا علوم الأوائل وهضموها وأحسنوا تمثلها ؟!

ثالثاً : أن العربية الفصحى تؤدي الوظائف التي تؤديها أية لغة في حياة أي تجمع بشري يتكلم بها :

عرَّف ابن جني اللغة بأنها " أصوات يُعَبِّر بها كل قوم عن أغراضهم " (الخصائص ١/ ٣٣) وتعريف ابن جني هذا يشير إلى أن اللغة بنية صوتية ، تتنوع بحسب المجتمعات والأقوام ولها وظائف تؤديها في حياة المتكلمين بها ، وهو عين ما تركز عليه التعريفات الحديثة للغة . ويهمنا هنا أنَّ العربية بوصفها لغة فإنها تؤدي في حياة المتحدثين بها نفس الوظائف التي تؤديها أية لغة في حياة أي تجمع بشري يتكلم بتلك اللغة . وقد أثبتتْ العربية

قدرتها على الوفاء بهذه الوظائف على مدى ستة عشر قرناً على الأقل من الزمان وما زالت قادرة على الوفاء بها .

وتتلخص هذه الوظائف فيما يلي: *(انظر : اللغة العربية بين الواقع المرصود والأمل المنشود ص٣٩ ـ ٤٦)*

١) **أول هذه الوظائف :** أن اللغة وسيلة التواصل والتفاهم والإبلاغ بين أفراد المجتمع الذي يتكلم بها فاللغة وسيلة الفهم والإفهام والتواصل بين أفراد المجتمع الذين يتكلمونها . والعربية الفصحى ـ عند صدق النية ـ قادرة على القيام بهذه الوظيفة على أحسن وجه . خذ مثلاً على ذلك قدرة العامة وأنصاف المتعلمين والمتعلمين على فهم نص من نصوصها عمره الآن أكثر من ألف وأربعمائة عام هو القرآن فإنه عندما يُتلى يأخذ كلٌّ منه على قدر استعداده ، فإذا ما قارنت ذلك بنصٍّ لم يمضِ عليه أكثر من قرنين بكثير وليكن أدب شكسبير فإنه الآن في نظر الإنجليزي نصٌّ صعب معقد إنْ لم يكن غريباً غربة تامة وقد صدق الله إذ قال : ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ (القمر : ١٧) .

٢) **ثاني هذه الوظائف :** أن اللغة وسيلة الإنسان في التفكير ، فالصلة بين اللغة والتفكير صلة قوية لا يمكن الفصل بينهما حتى إنه لا يُتصور أن يكون هناك تفكير بغير اللغة .
(انظر : اللغة لفندريس ص١١ ومن أسس علم اللغة د. حبلص ص٦٤)

والعربية لا تقلُّ في ذلك عن أشهر لغات الدنيا ، فقد كانت وما تزال وسيلة التفكير عند علماء هذه الأمة وعامتها في عصورها الزاهرة تلك العصور التي خلّفت للبشرية ما لا حصر له من المؤلفات في شتى فروع المعرفة والعلم ، مثّلت الأساس الذي بني عليه الغرب حضارتهم الراهنة .

٣) **ثالث هذه الوظائف :** أن اللغة من أهم وسائل البشر في تسجيل المعارف الإنسانية يستوي في ذلك ما كان متصلاً بالإنسان ذاته وما كان متصلاً بالكون .

ولقد ضربت العربية مثلاً رائعاً في قدرتها على استيعاب العلوم عندما احتك العرب بالحضارات المجاورة لهم في الشرق والغرب ، وأثبتت قدرتها على أن تكون لغة علمية استوعبت ما نُقل إليها وما أنتجته قرائح العلماء في ظل الحضارة الإسلامية في الطب والفلك والرياضيات والحساب والكيمياء والنّبات والأدوية والفيزياء كما كانت وسيلة العرب كذلك في تسجيل التاريخ والأدب وعلوم الدين .

ولقد أثبتتْ قدرتها اليوم كذلك على أن تكون لغة العلم ، فبها يتم التدريس والتأليف لكثير من العلوم الكونية في جامعات سوريا والعراق ومصر ، وهو مؤشر جد خطير يثبت قدرة هذه اللغة على الوفاء بمتطلبات العصر .

٤) رابع هذه الوظائف أنَّ اللغة وسيلة من وسائل تنمية المهارات الأدبية واللغوية عند الموهوبين من المتحدثين بها . والناظر في النتاج الأدبي واللغوي لهذه اللغة يجد كماً لا حصر له من هذا النتاج لم يتوفَّر لأية لغة على وجه الأرض . وما تزال إلى يومنا هذا قادرة على أن تكون وعاء الموهوبين ووسيلتهم إلى نتاج أدبي ولغوي متنوع كما هو الواقع في هذه الأيام .

٥) خامس هذه الوظائف أن اللغة تؤدي إلى ضرب من التوافق الاجتماعي بما تمدُّ به المتحدث من تعابير جاهزة لكل مناسبة . فلكل مقام مقال كما يقولون ، فللعزاء ومواقف الشدة تعابير تناسبها من نحو : البقاء لله ، ولا بأس عليك . ولمواقف الفرح والسرور تعابير تغايُرها وتناسب المقام من نحو قولهم حج مبرور لمن قدم من الحج ، وقولهم : في العُرْس: العاقبة عندكم أو بارك الله لكما وبارك عليكما وجمع بينكما في خير ، إلى غير ذلك من التعابير التي تمكن الإنسان من نوع من التوافق الاجتماعي والتآلف بينه وبين أفراد مجتمعه .

٦) سادس هذه الوظائف: أنَّ اللغة تُعَدُّ وسيلة من وسائل إطلاعنا على النسيج النفسي والعقلي للمتكلم ، فاللغة نسيج يتنجه المتحدِّث بها ، ومن خلال نسيجه ذلك يمكننا الوقوف على جوانب نفسية وعقلية لذلك المتكلم تنعكس على استعماله للغة في أصواتها وأبنيتها وتراكيبها ودلالات مفرادتها .

٧) سابع هذه الوظائف: أن اللغة العربية وسيلة من وسائل الاستفادة من التراث الضخم الذي سُجِّل بها في ظل الحضارة الإسلامية كما أنها كذلك هي المدخل الطبيعي لفهم منهج الإسلام فهماً صحيحاً بفهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما دار حول هذين الأصلين من علوم .

وهناك معادلة ينبغي التنبيه عليها إذ كلما ارتقى مستوى المتحدث باللغة كان فهمه أقرب إلى الصواب منه إلى الخطأ وكلما تدنَّى مستواه في لغته كان فهمه أقرب إلى الخطأ منه إلى الصواب . و إذا كانت العربية هي المدخل الطبيعي لفهم منهج الله تعالى للبشرية ولفهم

ذلك النتاج الضخم الذي كُتب بها فإنّ الواجب علينا أن نُقبل عليها صوناً لها وتمكنا منها لتكون وسيلة طيِّعة في أيدينا إلى فهم صائب مستقيم لنصوص العربية الفصحى ، وعلى رأسها كتاب الله وسنة رسوله ـ ﷺ ـ.

والسؤال الآن : ما موقف كل تكتل وتجمع بشري من لغته وما موقفنا نحن من ذلك؟

إن كل تجمع بشري ينظر إلى لغته على أنها جزء من ذاته ، ولذلك فهم يُولونها من أشكال الرعاية والعناية ما يكفل لها ولهم أنْ تقوم بوظائفها في حياتهم خير قيام . فاللغة في نظرهم تحقيق للذات الإنسانية ، ومن هنا فإنّ الواحد منهم لا يرضى بلغته بديلاً . ذلك موقف كل تجمع بشري تجاه لغته .

ونحن العرب لسنا أقلَّ بشرية من غيرنا فضلاً عن أن اللغة العربية الفصحى تقوم في حياتنا إضافة إلى ما سبق بيانُه من وظائفها ـ بدور خاص فهي وسيلتنا إلى الفهم الصحيح الصائب لمنهج الله ولما سُجِّل بهذه اللغة في ظل الحضارة الإسلامية على مدى أربعة عشر قرناً من الزمان ، إن لم يكن لمدى أطول من ذلك .

إن العربية الفصحى بهذه المثابة لغة قومية تلعب دوراً هاماً في توحيد العرب ومن هنا وجب الاهتمام بها والاعتزاز بها " فكل أمة تعتزُّ بلغتها ، وتريد لها الحياة ، . . إن العلاقة بين اللغة وبين اعتزاز الجماعة بقوميتها وتثبيت هذه القومية وإحيائها علاقة خطيرة الشأن حتى إنه لمن الممكن بَعثُ لغة طال موتها ، فإسرائيل في العصر الحاضر قد رأتْ أن من عوامل تجمع اليهود مختلفي الألسنة بعث اللغة العبرية " .

(اللغة والمجتمع ، رأي ومنهج د. محمود السعران ص٤٤ ، ٤٥ ، وانظر اللغة العربية والصحوة العلمية ص٩٩ - ١٠٠)

لقد تمَّ بعث العبرية من مرقدها وأخرجوها من قبرها لتكون لغة الحياة والعلم والتعليم، وما فعلوا ذلك إلا لشعورهم بخطورة اللغة كعامل من عوامل الوحدة الثقافية بل والوحدة الشاملة بين طوائف اليهود الذين قدموا من العالم أجمع بلغات مختلفة إلى وطن مغتصب أصحابه الفلسطينيون والعربُ والمسلمون .

وليس بعثُ اللغة العبرية إلى الحياة من جديد عملاً مقصوراً على اليهود أو سمةً لهم ، بل إنَّ هناك شعوباً كثيرة لها تجاربُ في الاعتداد بلغتها وجعلها لغة الحياة والعلم في العصر الحديث شعوراً منهم بأن اللغة عنوان الهوية وعامل مهم في ترابط أبناء الشعب الواحد ويكفي هنا أن نشير إلى تجارب بعض الشعوب في هذا الصدد *(انظر : اللغة العربية والصحوة*

العلمية الحديثة ص٩٧ ـ ٩٩) كاليابان فقد استفادوا أولاً من النتاج العلمي الحديث في أوروبا وأمريكا ثم جعلوا اللغة اليابانية هي اللغة المستعملة في شتى العلوم ومختلف المجالات . ولا يقلُّ عن ذلك ما فعله الصينيون رغم صعوبة لغتهم ، فهي تحتاج إلى إتقان أكثر من ثلاثة آلاف مقطع صوتي ، حتى يتعامل الواحد بها بحرية واقتدار ، فحوّلوها مع هذه الصعوبة إلى لغة العلوم والتقنية . وإنه من هذا الباب كذلك ما فعلتْه فرنسا يوم أنْ كانت العلوم فيها تُدَرَّس بالإنجليزية فبقرار " فرنسة العلوم " صارت الفرنسية لغة العلم والحياة بل ولغة عالمية لها تواجُدها خارج حدود فرنسا ، وما تجربة فيتنام من ذلك ببعيد . لقد استطاعوا أن يحوِّلوا اللغة الفيتنامية إلى لغة للعلوم بعد أن كانت تدرس بالفرنسية في بلادهم .

فهل آن لنا أن نُدرك ما أدركه غيرُنا فأنزلوا لغتهم المنزلة اللائقة بها ، فنستمسك بها رباطاً يجمع العرب من الخليج إلى المحيط وقد صدق أ. د. عوض القوزي إذْ عبَّر عن ذلك فقال : " إن اللغة هي أقوى مُوَحِّد بين الأمم ، كما هي أوضح الظواهر الدالة على هوية الفرد والأمة ، فالشعوب الناطقة بالعربية ، أو الأخرى الناطقة بالصينية أو الهندية أو غيرها من اللغات ، إنما اكتسبتْ هويتها الخاصة لما لها من لغات حملتْ آدابها وتراثها وتاريخها ورسالتها الكونية . فهل أدرك العرب أن عربيتهم هي أسُّ هويتهم ؟ " *(من ملخص بحث " اللغة والهوية " الكتاب بدون ترقيم د. عوض بن حمد القوزي)* وركيزة وحدتهم .

مقترحات لعلاج مشكلة تدهور العربية بين أبنائها:

لا شك أن المتأمل لوضع العربية الآن بين أبنائها يجد هناك تدهوراً واضحاً قد أصابها ، وليس ذلك لعيب فيها وإنّما العيب فيمن لا يجيد استعمال هذه الأداة التي تؤدي الوظائف السابقة باقتدار لمن يتكلمها . ويمكن تحسين هذا الوضع بمراعاة ما يلي من الاقتراحات التي إن رُوعيتْ بِصدق عاد للعربية مكانتها بين اللغات وفي نفوس أبنائها وأهم تلك الاقتراحات ما يلي :

١ . القراءةُ الواعية للنصوص الجيدة ، مما يساعد على تكوين سليقة لغوية تُجْري اللغة العربية الفصحى عذبة على الألسنة ، تعويضاً عن السماع الذي يُعَدُّ المدخل الطبيعي لتكوين هذه السليقة . *(انظر : دراسات وتعليقات في اللغة ص٢٣١ ، ٢٣٦)*

٢ . حفظ قَدْر من النصوص الجيدة من كلام العرب شعراً ونثراً ومن القرآن الكريم وحديث الرسول ﷺ مما يساعد على تكوين ملكة لغوية تستطيع أن تحاكي هذه النصوص وتنسج

علـى منوالها . *(انظر : دراسات وتعليقات في اللغة ص ٢٣٦ ، وتجهيز اللغة العربية ص٧١)* ولا بأس بأن يدفع الناس بأبنائهم إلى الكتاتيب التي تتولى تحفيظهم القرآن الكريم .

٣ . إصلاح وسائل الإعلام بأشكالها المختلفة ، بأن تكون العربية الفصحى هي اللغة السائدة فيها مما يُمكن من سماع قَدْر يُعين على ترسيخ أنظمة اللغة العربية الفصحى في ذهن السامع ، ليحاكي بعد ذلك ناسجاً على منوال ما سمع .
(انظر : دراسات وتعليقات في اللغة ص٢٢٨ ، ٢٣٨ ، وتجهيز اللغة العربية ص٧٠)

٤ . الاهتمام بالتعليم الابتدائي باعتباره حجر الأساس في العملية التعليمية ، بالأستاذ والطالب والمنهج ، على حد سواء . وتشجيع المعلم على استخدام العربية الفصحى المبسطة مما يُمثِّل نقطة انطلاق لهؤلاء الصغار إلى حُبِّ العربية الفصحى ومحاكاتها .
(انظر : دراسات وتعليقات في اللغة ص ٢٢٩ـ ٢٣٠ ، وتجهيز اللغة العربية ص٧٠)

٥ . تأليف بعثات وجماعات لتعليم اللغة العربية الفصحى وحدها دون ربط هذا التعليم بالبلاغ الديني ، مما يعمل على تهيئة معرفة اللغة العربية وإتقانها لأي إنسان يطلب المزيد من الثقافة *(انظر : الشيخ الغزالي كما عرفته ص٢٧٥)* العربية .

٦ . الجد في محاربة الدعوة إلى العاميات ـ داخل الوطن العربي ـ ومنع البرامج التي تقدم بالعامية ، ومنع الأزجال والمواويل والشعر الفوضوي الذي يسمى بالشعر المرسل ، فكل ذلك إنما يكون على حساب العربية الفصحى في هذه المجالات ، وإفساح الطريق أمام الفصحى في كل ذلك . *(انظر : الشيخ الغزالي كما عرفته ص٢٧٥)*

٧ . إحياء الأدب العربي الخالص وتقريبه من طبيعة العصر ، أي تجريده من التكلف وافتعال المحسنات اللفظية ، والعمل على تشجيع الموهوبين من أبناء العربية بشتى الوسائل . *(انظر : الشيخ الغزالي كما عرفته ص٢٧٥)*

٨ . لا بد من قيام المجامع اللغوية في بلاد العرب بدورها المنوط بها على خير وجه ومنه العمل على نشر ألفاظ الحضارة قبل شيوعها غير معربة على ألسنة الناس وتيسير جعل العربية لغة للعلوم الحديثة . *(انظر : الشيخ الغزالي كما عرفته ص٢٧٥)*

٩ . عمل حملات نوعية بأهمية معرفة العربية الفصحى في حياتنا قراءة وكتابة وحديثا باعتبارها جزءاً من ذواتنا ، خاصة بالنسبة للطالب والمدرس في المراحل التعليمية المختلفة مما يهيئ الجوَّ للطالب والأستاذ لتقبل العربية الفصحى بوصفها رمز هويتنا .
(انظر : في مخاطر فقدان العلاقة العضوية د. الزوادي ص١٩)

١٠ . أن تتخذ الجامعات والمعاهد والمدارس قرارات رسمية تبلغ إلى كل أعضاء هيئة التدريس الذين يدرسون بالعربية ، بضرورة استعمال العربية الفصحى في تدريسهم ، ورصد مكافآت رمزية أو مالية أو هما معاً لمن يظهر تفوقه في هذا الباب .

(انظر : مخاطر فقدان العلاقة العضوية د. الزوادي ص١٩ وانظر : تجهيز اللغة العربية ص٧٠)

١١ . تشجيع الطلاب والطالبات والتلاميذ على استعمال العربية الفصحى في الحوار والنقاش داخل قاعات الدرس ، مما يتيح لهم دُربة عملية ثمارها إحياء العربية الفصحى على ألسنتهم . *(انظر : مخاطر فقدان العلاقة العضوية د. الزوادي ص١٩)*

١٢ . إقحام اللغة العربية في مجالات التقنية الحديثة للإعلام والاتصال وذلك عن طريق إنشاء مواقع في شبكة الإنترنت ذات منفعة وقيمة ، لغتُها العربية الفصحى ، وقد بادرت بالفعل بعض المنظمات بهذا العمل .

(انظر : اللغة العربية بين قصور أنصارها ودهاء خصومها ص٢٥)

١٣ . تشجيع إقامة الملتقيات العلمية المتخصصة لمناقشة مشاكل العربية الفصحى ووضع الحلول لها وتوحيد الرؤى والمفاهيم .

(انظر : اللغة العربية بين قصور أنصارها ودهاء خصومها ص٢٥)

١٤ . العمل على تبسيط اللغة العربية لدارسيها وتيسير تعليم النحو باستخدام الإمكانيات الحديثة . *(انظر : تجهيز اللغة العربية ص٧٠)*

١٥ . العمل على استخدام اللغة العربية الفصحى المبسطة في برامج الأطفال والكتب الخاصة بهم ، بطريقة مشوقة حتى يألفها الطفل قبل دخول المدرسة وأثناء التعليم الابتدائي *(انظر : تجهيز اللغة العربية ص٧٠)* ولقد لمست أثَرَ هذه البرامج التي تتخذ من العربية الفصحى لغةً لها فإن الصغار يحاكونها دون أدنى معرفة بقواعد اللغة .

١٦ . ضرورة تفهيم الناشئة أن اللغة العربية هي مدخلنا الطبيعي إلى الاستفادة من التراث الحضاري المكتوب باللغة العربية ، كما أنها في الوقت ذاته مدخلنا الطبيعي إلى فهم منهج الله إلى البشر فهماً صحيحاً يعصمنا من الزلل ، إذ الفهم الصحيح هو المدخل إلى الاتباع الصحيح لمنهج الله تعالى .

١٧ . رصدُ راتب مُجْز لمدرس اللغة العربية مما يؤدي إلى جذب الموهوبين من أبناء العربية إلى التخصص في تدريسها وإتقان تعلمها ، مما يُريحه من عناء السعي وراء تحصيل

ضـروريات الحـياة من حصص الدروس خارج المدرسة وتحويلها إلى عمله الأساسي . هـذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى تعود له مكانته في نفوس أفراد مجتمعه ، مما يزيد من قدرته على القيام بوظيفته على خير وجه .

مراجع البحث

١ . القرآن الكريم ، كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

٢ . الأبنية الصرفية في ديوان الشاعر إسماعيل صبري باشا ، رسالة ماجيستير إعداد أحمد إبراهيم هندي ، كلية الآداب جامعة عين شمس عام ١٩٨٤م .

٣ . اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث أ . د . عفت الشرقاوي القاهرة عام ١٩٧٢م .

٤ . الاشتقاق ، د . حنا ترزي ـ بيروت بلا تاريخ .

٥ . الاشتقاق ، عبد الله أمين طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٥٦م .

٦ . الاشتقاق والتعريب أ . عبد القادر المغربي ـ الطبعة الثانية القاهرة ١٩٤٧م .

٧ . الأصول طبعة الهيئة العامة للكتاب ـ د . تمام حسان ـ القاهرة ١٩٨٢م .

٨ . تجهيز اللغة العربية للتصدي لطوفان المعلومات والعولمة د . سلوى حماده ، بحث ضمن فعاليات ورشة التعليم والتدريب باللغة العربية في مجال الحاسبات ، المنعقدة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة في الفترة من ٢ـ٣ يناير ٢٠٠٥م .

٩ . تصحيح التصحيف وتحرير التحريف للصفدي . تحقيق د . سيد الشرقاوي الطبعة الأولى ـ القاهرة ١٩٨٧م .

١٠ . تقويم اللسان لابن الجوزي . تحقيق د . عبد العزيز مطر الطبعة الثانية دار المعارف القاهرة ـ بلا تاريخ .

١١ . الحصانة الذاتية للعربية ضد أخطار العولمة د . محمد أحمد حماد بحث ضمن فعاليات المؤتمر السنوي العاشر لجمعية لسان العرب المنعقد بمقر الأمانة العامة لجامعة الدول العربية من ١٧ـ١٩ أكتوبر ٢٠٠٣م .

١٢ . الخصائص لابن جني المجلد الأول ـ تحقيق محمد علي النجار بيروت الطبعة الثانية بلا تاريخ .

١٣ . دراسات في فقه اللغة أ . د . صبحي الصالح الطبعة التاسعة بيروت عام ١٩٨١م .

١٤ . دراسات وتعليقات في اللغة أ. د. رمضان عبد التواب الطبعة الأولى بالقاهرة ـ ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م .

١٥ . الشيخ الغزالي كما عرفته ، رحلة نصف قرن . د. يوسف القرضاوي الطبعة الأولى دار الشروق ـ ٢٠٠٠م .

١٦ . صحيح مسلم بشرح النووي ، ج١ مكتبة أسامة الإسلامية بالقاهرة بلا تاريخ .

١٧ . العربية لغة العلوم والتقنية أ. د. عبد الصبور شاهين الطبعة الثانية ـ القاهرة ـ ١٩٨٦م .

١٨ . الفرق بالحركة بين المعاني المختلفة في العربية د. أحمد إبراهيم هندي . بحث منشور في مجلة علوم اللغة العدد ٢٣ (المجلد السادس ـ العدد الثالث) طبعة دار غريب القاهرة .

١٩ . فصول في فقه العربية أ. رمضان عبد التواب عبد التواب ـ الطبعة الثانية طبعة الخانجي القاهرة عام ١٩٨٠م .

٢٠ . فقه اللغة د. علي عبد الواحد وافي الطبعة الثانية . القاهرة بلا تاريخ .

٢١ . كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي ج١ ، تحقيق د. عبد الله درويش طبعة المجمع العلمي العراقي ـ بغداد ـ ١٩٦٧م/ ١٣٨٦هـ .

٢٢ . اللغة لفندريس . تعريب د. عبد الحميد الدواخلي ود. محمد القصّاص القاهرة عام ١٩٥٠م .

٢٣ . اللغة العربية والصحوة العلمية د. كارم السيد غنيم . القاهرة عام ١٩٩٠م .

٢٤ . اللغة العربية بين الواقع المرصود والأمل المنشود . د. أحمد إبراهيم هندي ، بحث ضمن فعاليات ورشة التعليم والتدريب باللغة العربية في مجال الحاسبات . المنعقدة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة في ٢-٣ يناير عام ٢٠٠٥م .

٢٥ . اللغة والمجتمع رأي ومنهج د. محمود السعران طبعة بنغازي ١٩٥٨م

٢٦ . اللغة والنحو بين القديم والحديث ، عباس حسن الطبعة الثانية ، طبعة دار المعارف القاهرة بلا تاريخ .

٢٧ . اللغـة والهوية د. عوض بن حمد القوزي بحث بالمؤتمر السنوي العاشر لجمعية لسان العرب عنوانه : اللغة العربية في عصر العولمة في الفترة ١٧ـ١٩ أكتوبر ٢٠٠٣م .

٢٨ . اللغة والمجتمع د. علي عبد الواحد وافي . طبعة الحلبي القاهرة ـ ١٩٥١م .

٢٩ . المزهـر في علـوم اللغـة للسيوطي ـ تحقيق محمد أبو الفضل وآخرين طبعة الحلبي ـ القاهرة بلا تاريخ .

٣٠ . مسند الـربيع بـن حبيب بـن عمر الأزدي البصري دار الحكمة بيروت ـ عمان ، الطبعة الأولى تحقيق محمد إدريس وآخر .

٣١ . معجـم كـتاب العـين للخلـيل بـن أحمـد تحقـيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي طبعة العراق ١٩٨٠م .

٣٢ . معجـم مقاييس اللغـة لابـن فـارس تحقـيق أ. عبد السلام هارون الطبعة الثانية ـ القاهرة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م .

٣٣ . المعرَّب للجواليقي أ. أحمد محمد شاكر . الطبعة الأولى القاهرة ١٩٤٢م .

٣٤ . من أسس علم اللغة د. محمد حبلص القاهرة . الطبعة الثانية عام ١٩٩٦م .

٣٥ . من أسرار اللغة أ. د. إبراهيم أنيس ـ الأنجلو المصرية ـ الطبعة الخامسة ١٩٧٥م .

الفصل الثالث

مفهوم الثقافة في كتاب الهوامل والشوامل

د. طارق سعد شلبي(*)

(١)

يعد الكشف عن الدلالة اللغوية لأحد المفاهيم بمثابة "تقليد منهجي" يستوفى به الباحث جانبا شكليا من البحث، إلا أن عودتنا إلى "لسان العرب" للكشف عن مدلول "ثقافة" قد صدرت عن طموح يتجاوز مجرد الوفاء لهذا الإجراء.

إن الناظر في المعجم يستوقفه تنوع دلالي لا يصل إلى درجة التعارض والتضاد، ولا يضمر في الترادف والتكرار، مما يغرى بالتماس رابط جامع بين هذه الدلالات المتنوعة، لا من باب الترف العقلي، بل وصولا لـ "رؤية" اللغة لهذا المصطلح، هذه الرؤية قد تتمثل في ذلك الرابط الجامع بين هذه الدلالات المتنوعة، وهو لون من منطق نشاط اللغة المشكل للوعي بالمفاهيم.

ترتبط الثقافة ـ لغة ـ بمهارات عقلية ذهنية تتضح في حيازة معارف على نحو يتسم بالاكتمال، يقال ثقف الشيء : حذقه، ورجل ثقف: إذا كان ضابطا لما يحويه قائما به، وترتبط الثقافة بسرعة التعلم والذكاء وإدراك الشيْ وثبات المعرفة بما يحتاج المرء إليه.

وتتجه دلالة الثقافة وجهة مغايرة فتعنى العمل بالسيف، والخصام والجهاد، وترتبط كذلك بالتعديل والتقويم فالتثقيف التسوية.

(*) أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية ـ كلية الآداب ـ جامعة عين شمس.

(٢)

والمتأمل في هذه الدلالات يمكنه ربطها بأدوات تتمثل في الذكاء والفطنة والضبط وثبات المعرفة، وقد تتخذ هذه الأدوات مجلي ماديا يتجسد في التعديل والتهذيب والتسوية، وفى ذلك كله بعد المعاناة والمكابدة عبر نوال الشيْ وسرعة الإدراك والخصام والجلاد.

أما عن الجانب المعرفي الناجم عن هذه الأدوات فقد تبوح به عبارة ابن منظور: "غلام ثقف أي ذو فطنة وذكاء والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه "فثمة جانب نفعي من الثقافة لا يملك المثقف إلا أن يخضع فيه لواقعه الاجتماعي المعيش، الذي يهيمن على تحديد كنه الثقافة ومداها بما يحتاج إليه.

والحفاوة بهذه الدلالات المنبثة في تراثنا في بعده اللغوي لا يعقل أن تصرفنا عن المفهوم المعاصر لهذا المصطلح الذي كانت بلورته محصلة لتطور فكرى رصد فيه المفكرون المعارف واكتسابها، فقد ترجم سلامة موسى culture بـ "الثقافة" والمراد بها المعارف والعلوم والآداب والفنون التي يتعلمها الناس ويثقفون بها وميز بين الثقافة culture المتعلقة بالأمور الذهنية والحضارة civilization التي تتعلق بالأمور المادية.

(٣)

وهكذا نجد أن مفهوم الثقافة على هذا النحو لا يتصور أن يكون الاهتمام به منحصرا في عصر دون عصر، فما دامت هناك حياة تنظمها طائفة من المعارف فلا بد أن تكون مسالة الثقافة مجالا للتفكير ومعاودة النظر.

وتطمح هذه السطور أن تكون كشفا لمفهوم الثقافة في أحد مؤلفات أبى حيان التوحيدي، وهو كتاب تضمن في ظننا كثيرا من قضايا الثقافة، وكان أبو حيان في عرضه هذه القضايا وكأنه يؤدي "طقسا" ثقافيا، إذ أهاب بالمساءلة منهجا لعرض ما يود من أفكار، وكأنه يومي إلى أن الوعي بقضايا الثقافة لا يكون إلا عبر إيجابية التساؤل وما يتطلبه من تفكير يتعمق الأشياء بلورة للمفاهيم.

واكثر أبو حيان من النقل عن أبى على مسكويه، وهو ما قد يطلعنا على طقس ثقافي أخر، وهو الوعي بموضع الجهد اللاحق من السابق، وان الجهود المبذولة في مجال الثقافة لا تكون إلا متراكمة متنامية لا استبدالية مناسخة.

تتجه قراءة كتاب الهوامل اتجاها حرا منسابا، نلمس فيه تجليات مفهوم الثقافة كما يشي بذلك الكتاب لا بما نريده نحن، نود أن ندع أبا حيان يتكلم لا أن ننطقه بما نحب !!

وفي حديث المؤلف عن كتابه ما يشي بوعيه بغرضه الكلى الذي استحال إلى سياق كلى مستوعب لأفكاره، يهيمن على منهج عرضه، وهذا الغرض يتمثل في الحرص على إثارة القضايا وعرضها عرضا يهتم بمعالمها ويرصد ركائزها، دون استغراق في التفاصيل والجزئيات الصارفة عن التصور الكلى للقضايا.

(٤)

تناول أبو حيان كتابة بعض "القضايا الثقافة" التي تحيل إلى مفاهيم للمعارف، وتحديد لأدوات اكتسابها وبلورة تصورات عن النفس والعقل اللذين هما وسيلة تحصيل الثقافة من ناحية، واللذين يمثلان هدفها ونتيجتها من ناحية أخري.

فيما يتعلق بالعلوم والمعارف نجد أبا حيان قد حدد مفهوم العلم ومتطلباته وأدواته، وكشف عن علة التفاوت بين الناس في اكتساب العلم واحتياجه إلى الممارسة، وحدد المؤلف طبيعة اكتساب المعرفة مبينا دوافع اكتسابها وأبرز أقسامها واحتفل المؤلف بالتفلسف حتى لقد اعتبره كمالا للإنسانية وقد ربط المؤلف ـ لوعيه بأهمية المعارف ـ بين إنسانية الحياة من ناحية والمعارف من ناحية أخري.

أما أدوات تحصيل المعارف فنجد المؤلف يجتهد في إبرازها جميعا دون انحصار في شكل تقليدي بعينه من أشكال التعلم، ولهذا نجده يتناول "الفراسة" تناولا يوضح مفهومها، ويكشف عن "طبيعة ما ترصده ومداه، ولا يجد حرجا من الحديث المطول بعض الشيء عن الكهانة والتنجيم والعيافة والزجر. ويشير إلى جانب مهاري في اكتساب المعارف وهو الملاحظة التي يفضي تكرارها إلى تحديد المبادئ والمسلمات.

ولا يغفل المؤلف الذات المثقفة، فيقدم إشارات بالغة الدقة إلى الاستعداد الفطري في اكتساب المعرفة وسلطان السجية في ذلك، ويوازن بين حظ المرء منهما من ناحية وما يحوزه من معارف وعلوم من ناحية أخري. ويربط المؤلف بين أحد الجوانب المهارية في اكتساب الثقافة ـ وهو الحفظ ـ وفطرة الإنسان والشيء نفسه مقول عن "الذاكرة" التي حظيت باهتمام المؤلف إلى الحد الذي جعلنه يحدد عناصرها المكونة.

وحين التمس المؤلف مفهوما للتعلم وجدناه يفرق بين الجسم والنفس ثم يرصد ـ على هدى من ذلك طبيعة السلوك الصادر عن الإنسان.

وأثار المؤلف بعض القضايا الثقافية التي هي أصلا تصدر عنه كثرة من الشواغل الثقافية إن جاز التعبير، منها الجدلية بين الكثرة والافتقار، والنزع الدائم إلى التميز والتفرد، والكشف عن بعض الفروق بين الشفاهي والكتابي، وتحديد مفهوم للخير والشر. ورصد المؤلف أثر اختلاف العصور إلى تباين الأذواق. وأشار إلى القيمة الثقافية للشعر التي جعلته يتجاوز مجرد كونه فنا إلى أن يكون أصلا تستمد منه بعض جوانب الثقافة.

ولم يتأت إلى الثقافة قضايا وأبعادا إلا عبر اهتمام واضح بالمجتمع، وتواصل حميم معه، مما يطلعنا على بعد مهم للثقافة قد يحدد كنهها، وهو البعد الاجتماعي، فكأن المثقف لا يستكمل أدواته ولا يجوز معارفه عبر السبل النمطية للتعلم ـ قراءة ودراسة وبحثا ـ وحدها بل عليه أن يوازي ذلك ويوازنه بصلة وثيقة بمجتمعه.

وعليه فقد وجدنا أبا حيان يحدد بعدا غائيا لبعض أدوات المعرفة، ويكون المجتمع مجلى هذا البعد الغائي وماله. وهذا المجتمع منبع يستمد منه المرء بعضا من معارفه النظرية، ولهذا لم يكن من الغريب أن يكون "التفاوت الطبقي" محل اهتمام المؤلف رصدا وتمثيلا.

(٥)

ومن الجوانب التي تساعدنا في بلورة مفهوم الثقافة كما يجليه كتاب الهوامل والشوامل النظر في منهج المؤلف في الرصد والتفكير والتحليل، ذلك أن بعضا من معالم هذا المنهج في الدرس قد بلورها الموضوع المدروس، وهو قضايا الثقافة.

ويمكن أن نجعل من التماس أبعاد القضية المعروضة، ورصد شبكة علاقاتها بما سواها سمتا عاما يوضح لنا طبيعة تعامل المؤلف مع مسائل الثقافة في الكتاب.

والأمثلة على ذلك كثيرة، منها رصد المؤلف للصلة الجامعة بين اكتساب العلم من ناحية والتكوين النفسي للمتعلم من ناحية أخرى، وتتبع تأثيرات الجانب الاقتصادي في ذلك، ويتضح هذا السمت في جانب قريب من ذلك، وهو الكشف عن العلاقة الجامعة بين بعض الأشكال الثقافية والأنماط المعرفية والدوافع النفسية القارة فيمن يجوز هذه الأشكال

وللمؤلف إشارة بالغة الدقة في تعليل طبيعة نظرة الناس إلى العلم على هدى نظرتهم إلى ذواتهم، ويمضي المؤلف خطوة أبعد من ذلك حين نجده يربط بين العلم والسلوك دون إغفال لارتباط هذا السلوك بجانب أخلاقي.

ولا يبدي المؤلف ملاحظاته على مرحلة اليقين المعرفي بمعزل عن هذا السلوك بما يرتبط به من أبعاد نفسية وأخلاقية.

وهذه القضايا التي تربط بين المثقف وقضايا الثقافة لم تصرف المؤلف ـ وهو المعنى بالمجتمع وأفراده – عن عناية موازية بالمثقف في ذاته ليكشف عن الصلة بين صفات الجسم وصفات النفس حتى إنه ليفسر الهيئة الجسمانية على هد ـ [illegible] نفسية ويوضح صدور السلوك عن الواقع الاجتماعي. ويكشف المؤلف عن حقيقة الطبائع وكيفية اكتسابها اعتمادا على ربط ذلك بالنوازع النفسية.

(٦)

تأتينا فيما مضى إلى بيان مفهوم الثقافة في كتاب الهوامل والشوامل عبر بيان طبيعة القضايا الثقافية التي تناولها المؤلف، ثم ببيان طبيعة الإجراءات المنهجية التي توسل بها في درسه هذه القضايا ونحسب أن جزءا من صورة هذا المفهوم يلوح عبر البحث في الأصل الذي صورت عنه هذه الأدوات بما يجعلها تكشف عنه وتومىء إليه.

ونحسب أن مفهوم "الوحدة" الذي يلتقط أوجه الاتفاق والتلاقي بين المتخالفات، مع الوعي بتغاير بعضها عن بعض، نحسب أن هذا المفهوم هو ذلك الأصل الذي صدرت عنه الأدوات المنهجية للمؤلف .

ويرتبط مفهوم الوحدة بسعة صدر لا تعرض عن الآخر ولا تلغيه بل تتأمله وتتجاور معه وتتحاور بحثا عن مساحة التقاء تجتمع فيها أوجه التشابه، وقد اتضح ذلك في "صبر" المؤلف على عرض الآراء على كثرتها وشديد تباين بعضها عن بعض، وحرصه المصاحب على بيان أوجه الصواب والمزية فيها جميعا. مع إبداء الرأي فيها الذي يعد آنئذ آية على درجة حميمة من التجاور معها.

ولا يقوم المؤلف بذلك حشدا وتجميعا، بل وصولا إلى إطار كلى مبتغى جامع لهذه الاتجاهات المختلفة مستوعب ـ في رحابة ـ الفروق والتغايرات بينها.

وربما أمكننا أن نعزو إلى مفهوم الوحدة الذي هيمن على وعى المؤلف الحرص على التماس القاعدة الواحدة المطردة التي يهيب المؤلف بعلومها لتجمع بين المعارف والمعتقدات، أو بين ما هو معرفي وما هو غير معرفي، أو في الحرص على بلورة تصور تتكامل فيه العلوم ليتحقق في تكاملها الحرص الأثير على اطراد القاعدة.

وقد بلغ مفهوم الوحدة عند المؤلف حدا من العمق مكنه من بلورة ملاحظات جامعة بين عناصر الوجود كلها في إطار جامع لا يجد فيها غرابة أن يربط المؤلف بين الإنسان وعناصر الطبيعة لا على جهة التمثيل بل الكشف عما ارتاه علاقة مباشرة رابطة.

ويتضح في هذه الرؤية النزوع إلى شمول الشاهد واطراد القاعدة. وقد ارتكز ذلك بالطبع على نظر كلى يلتمس الركائز والكليات، ويبدو أن هذا النظر الكلى قد أهاب به المؤلف حرصا على صحة الملاحظة ودقة النتيجة.

وبعد

فما مضى من سطور كشف عن "معالم" الاهتمام بالثقافة في كتاب الهوامل والشوامل، وقد اقتصرنا فيها على الملاحظات والنتائج التي يتطلبها عرض ملخص للبحث، ونأمل أن يكون البحث نفسه وسيلة تمثيل وبرهان على ما قدمناه من آراء وتصورات، وهى آراء لم نقحم أنفسنا فيها كما ذكرنا. بل أردنا أن نصغي فيها إلى صوت أبى حيان نفسه!

الباب الرابع

في مفهوم الثقافة والمثقفين

الفصل الأول : ابن خلدون من أفق المغرب إلى أفق المشرق

الفصل الثاني: أثر الإسلام في وحدة الثقافة العربية

الفصل الثالث: ملاحظات حول مفهوم الثقافة في الجامعات العربية: المشكلة وعلاقات الخصوص والعموم

الفصل الرابع: الثقافة والعولمة بين الوحدة والتعدد

الفصل الأول

ابن خلدون من أفق المغرب إلى أفق المشرق

د. الطائع الحداوي(*)

١- من العنوان إلى النص:

يـذهب الظن إلى أن وضع عنوان الكتاب بهذه الصورة" التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"[1] يقصد منه، لا محالة، تحقيق مرامي متعددة يمكن أن نحتفظ منها:

١. إدماج المؤلف في المؤسسة الأدبية والاجتماعية لما يحمله العنوان من وظيفة تعيينية غايتها كشف هوية العمل (التعريف والرحلة) وهوية صاحبه(ابن خلدون) واندراجهما في مسار مؤسساتي تداولي.

٢. الإشارة إلى نوازع من أسلوب حمل المؤلف بما هو نقل اسم العلم ابن خلدون من مستوى المبني للنكرة إلى مستوى المبني للمعرفة أي تهيء أفق انتظار القارئ لتلقي معلومات موضوعها هذا الاسم وشكلها هذه الصيغة. فالعنوان ضرب حملي صيغي.

٣. عمل واضع العنوان كل جهده ليجعله مصاغا بكيفية تمثل عنصرين ظاهرين: عنصر تعريفي وعنصر رحلي. وكلاهما يشير، باقتصاد في اللفظ والحمل، إلى دلالة خطابية تعاطفية من شأنها أن تمارس نوعا من التحفيز الشكلي والمعرفي على نوع من القراء والمسهمين في تداول الكتاب. فالعنوان تضايفي تعبيرا تداولي جوهرا.

(*) كلية الآداب بالمحمدية - جامعة الحسن الثاني.

(١) اعتمدنا في هذا المبحث على نسختين:

*التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا. تأليف: عبد الرحمن بن خلدون(٧٣٢هـ-٨٠٨هـ)، عارضه بأصوله وعلق حواشيه: محمد بن تاويت الطنجي. طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة مصر، ١٩٥١م.

* رحلة ابن خلدون (١٣٣٢هـ-١٤٠٦م)، دار السويدي النشر والتوزيع، أبو ظبي، م.ع.م والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ وهي إعادة للطبعة السابقة عليها.

وسنشير إلى النسخة الأولى ب: اللجنة وإلى النسخة الثانية ب: الرحلة

٤ . يضمر العنوان إمكان أن يكون مفتاحا تأويليا شكلا ومحتوى . فهو لا يبخل على قارئه بأن يمده بمعلومات معروضة ابتداء عن مرجعه النصي يفترض فيها أن تكون سنده الذي ينتج شبكة قنوات تواصله مع القراء في مختلف الأعصار وتباين الأمصار مهما كان اللسان عربيا .

٥ . وباستثمار النقطة ٣ـ فإن التضايف الشكلي المرتسم على العنوان يمكن إفراغه في ملفوظين كبيرين :

. التعريف بابن خلدون

. رحلة ابن خلدون غربا وشرقا

وهما ملفوظان خطابيان يحتمل كل واحد منهما الاستقلال بنفسه تركيبيا ودلاليا أي من حيث الشكل والمحتوى . فكل ملفوظ منهما يدل على كون دلالي مفتوح على صيغة كتاب . ومن ثم نحصل كتابين وليس كتابا واحدا .

وقد سمح هذا التركيب المثنوي للعنوان لأن يكون محطه تحوير وتبديل وحذف : فالمؤلف نفسه لم تكن لديه النية في أن يستقل العنوان عن ممارسة التأليف والكتابة باعتبارهما رهانا على المعطى القابل للبناء دوما . ويظهر ذلك بينا عندما اقتصر على الملفوظ الأول وحده وألحقه بتاريخه " العبر " بصيغة مؤشرية لا لبس فيها : " التعريف بابن خلدون مؤلف هذا الكتاب "(٢)، وإن كان قد استدرك الأمر وأضاف في نسخ أخرى وبخط يده " ورحلته غربا وشرقا " . ولا يعكس هذا الاستدراك تردد صاحبه والاستقرار على عنوان ثابت بقدر ما يعكس انفلات العنوان في الدلالة على محتواه وانفتاحه على نصوص أخرى قريبة منه ولا يستطيع الانفصال عنها ومنها " النص- الأب " (العبر) و " النص- الأم " (المقدمة)(٣) بما يسمه بعلاقة نصية لا يعتريها الشك .

٦ . إذا كان التعريف أو الحد " قول وجيز دال على طبيعة الشيء الموضوع "(٤) فلأنه يتجه مباشرة نحو موضوعه وبدون إطالة أو اختصار لأن غايته تكمن في التأليف بين العناصر

---

(٢) كتاب العبر ، وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر . تأليف : عبد الرحمن بن خلدون . ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس : ذ . خليل شحادة . مراجعة د سهيل زكار . دار الفكر ، بيروت ، لبنان طـ ١٩٨١ ، ١٩٨٨ ، ص ٥٠٣ .

(٣) مقدمة ابن خلدون ، الدكتور عبد الواحد وافي ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، الفجالة ، القاهرة ، الطبعة الثالثة .

(٤) أبو الفرج بن الطيب : تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوريوس ، تحقيق الدكتور كوامي جيكي ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ، طبعة ١٩٧٥ ، ص ١٣ .

الجوهرية للشيء. وقد يكون التعريف بالرسم الذي" يؤلف من خواص الشيء وأعراضه"(٥) كقولنا: ابن خلدون رحالة.

فالتعريف يفترض إثبات ما به تتقوم ذات الشيء وهو في عنواننا المشار إليه بالاسم. ورسمه أنه إنسان ألافة ورحالة في الغرب والشرق.

وبذكرنا للتعريف أو التحديد تتوارد إلى أذهاننا طرق البيانات الأخرى من: قسمة، وتحليل وبرهان، وإمكان تسخيرها في هذا النوع من الخطاب.

٧. وبما أن غاية كل دلالة إحراز وعاء لصرف حمولها، فإن العنوان يراهن على شكلين جنسيين: التعريف المرادف للترجمة، بمعناها الكلاسيكي، وللسيرة الذاتية(٦)، بمعناها الحديث، والرحلة باعتبارها نوعا أدبيا تواضع أهل الاختصاص على صورته(٧). وعليه فالعنوان يؤلف بين نوعين أدبيين في شكل خطابي واحد. فهو عنوان من طبيعته جنسية.

٨. وتبعا لهذا، ينسج العنوان مع قرائه ميثاقا هوياتيا وأجناسيا: فقد استجاز لنفسه رفع كل لبس وريبة عن الشخص المعلن عنه صراحة: ابن خلدون، وأنه شخص حقيقي وليس شخصا متخيلا. يمتلك وضعا اعتباريا خاصا ومن مهامه الأساسية الإنتاج والتأليف. فالعنوان يحرر عهدا ميثاقيا يستميل بوساطته القارئ لكي يصدق الأقوال المنصوصة في نص الكتاب(٨).

٢- العناوين الفرعية وإشكالها الإحالية:

قبل تفصيل القول في هذه العناوين الفرعية وتواشجاتها بالعنوان الرئيس وعظم النص وسراديب أقواله نفضل الإدلاء بالملحوظات الشكلية الآتية التي لا تخلو من دلالة:

أ- كتبت العناوين جميعها بصيغة تجريدية مسندة إلى ضمير الغائب: نشأته، ومشيخته وحاله، العودة إلى المغرب الأقصى، الفيئة إلى السلطان أبي العباس بتونس والمقام بها الخ.. ووفق مركبات اسمية واصفة.

---

(٥) المرجع نفسه، ص ١٥.

(٦) allah laroui: islam et hisoire,éds.Albin Michel 1999,p:100.

(٧) من تعاريفها مثلا أنها مبحث غير مقيد وينطلق من تجربة شخصية، وطريقة للنظر إلى العالم ورسمه كما يأتي للإدراك، وذلك في ارتباط مع اللحظة وميزتها ومناف لتمثيل المجموع. انظر:
VOYAGEURS ARABES ;PAULE CHARLE-DOMINIQUE;EDS; GALLIMARD;p: XYII

(٨) للمزيد من الاطلاع يستحسن الرجوع إلى:
-GERARD GENETTE. SEUILS. EDS. DU SEUIL PARIS, 1987
- PHILIPPE LEJEUNE : LE PACTE AUTOBIGRAPHIQUE /EDS. DU SEUIL,1975.

ب- تتبع في رسمها خطا كرونولوجيا يتداخل أفقيا وعموديا على مستوى الظواهر الحدثية والتحقيب الزماني.

ج- أنواع الرحلات المعنية باسمها ثلاثة: الرحلة إلى المغرب، والرحلة إلى الأندلس والرحلة إلى المشرق.

د- كل الأعلام المنصوص عليها هي أسماء سلاطين تعرض باعتبارها هدفا لشيء ما: ولاية، كتابة، فيئة، مشايعة الخ....

هـ- نوع الوظائف المعلن عنها يرتبط بوظائف سياسية ودينية مع سيادة الأولى على الثانية.

و- هناك إشارة إلى نكبة واحدة وقعت في عهد السلطان أبي عنان.

فالعناوين الفرعية ذخيرة موسوعية لانطلاق النص نحو آفاق التأليف، من جهة، وأداة إجرائية لتحيين مضمرات العنوان الأساس، من جهة أخرى. كما أنها تحيل بضمير الغيبة إلى سياقات ضمير المتكلم أو ضمير الجمع في تلفظ النص. ومن جهة التوزيع والاستبدال يعين كل مركب اسمي منها موضوعته المباشرة في هذا القول التلفظي التي تتضامن وتتعاون جميعها للوصول إلى حالة الاستيفاء المعلوماتي ضمن ترتيب منطقي يرتضيه الجبر الاقناعي لبلاغة الخطاب وتشكل رسالته الفنية والتواصلية.

وإذا كان العنوان الأساس عنوانا شكليا من طبيعة أجناسية ويعود إلى كيفية القول، كما بينا، فإن العناوين الفرعية(نسبه، سلفه، بالأندلس، سلفه بإفريقية، الخ..) عناوين موضوعاتية THEMATIQUE تشير إلى معنى القول وإلى ما يتحدث عنه وليس إلى صورة القول.

وعند اشتغالها وانتقالها من الممكن إلى المتحقق تبدأ بمنحنا المعلومات الأولية عن شخصية المؤلف، في شكل بطاقة تعريفية يقع الاستناد فيها إلى حجج نصية وتمحيصات حدثية وكدها إضفاء الشرعية اللازمة على المحتويات وتصديق القول: فنعلم بنسبه الذي يعود بأصله الإثني إلى وائل بن حجر من أقيال العرب بحضر موت باليمن والذي يمثل له بعشر عجرات من السلسلة(هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد ابن جابر بن محمد بن إبراهيم بن خلدون) على اعتبار أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء[٩]. وأن جد المؤلف خلدون بن عثمان نزل بقرمونة ثم اشبيلية عند دخوله إلى

---

(٩) المقدمة، ص ٤٩٥، مرجع مذكور.

الأندلس، التي أصبح فيها لبيت بني خلدون مكانته الاجتماعية و السياسية والعلمية المعتبرة إلى جوار البيوتات الكبيرة والشهيرة على هذا العهد كبيت بني أبي عبيدة وبيت بني حجاج. ولظروف سياسية(الجلاء) ستنتقل سلفه من هذا البيت بإشبيلية إلى تونس (أفريقية) التي سيرى فيها النور مؤلفنا سنة اثنتين وثلاثين وسبعمائة من الهجرة ليتلقى تعليمه الأول وتربيته الأولى في حجر والده إلى أن أضحى يافعا.

ففي حياة بيت بني خلدون هجرتان: واحدة من اليمن إلى الأندلس أي من المشرق إلى المغرب، والثانية من الأندلس إلى أفريقية وهي رحلة شبه داخلية بين العدوتين.

ولا يوافينا السارد في النص بالمعطيات الكافية عن الهجرة الأولى اللهم إشارته الظنية إلى احتمال دخول جده خلدون أول الفتح،[١٠] و التحديد الحدثي للهجرة الثانية التي كان سببها " غلب ملك الجلا لقة ابن أدفونش "[١١] على اشبيلية.

وشرعية بيت مؤلفنا بني خلدون يستمدها من جذره الأصلي المنوه به أعلاه: فقد روي عن النبي (ﷺ) أنه كتب لوائل بن حجر ولقومه: من محمد رسول الله إلى الأقوال العباهلة وفي رواية إلى الأقيال العباهلة[١٢]. فكان لهذا البيت مشاركة تراوحت بين الرياسة السلطانية والرياسة العلمية على حد تعبير ابن حيان[١٣] لأنه لا يعدم ملك العصبية (أو الشوكة) التي تجري بها هذه الرياسة مادام:

" تفاوت البيوت في أهل الشرف بتفاوت العصبية، لأنه سرها "[١٤]

فهذه المتواليات وما يشبهها في النص تثبت عدة أشكال للنسب:

النسب القبلي:

انتساب بيت بني خلدون إلى رجل واحد: وائل بن حجر، ومن هذا النسب نشتق نسبة الجماعة إلى مبدئها الأول كالنسبة الحاصلة بين المعلوم والعلة، ونسبة الجماعة إلى بعضها البعض وهي التي يعبر عنها ابن خلدون بقوله:

---

(١٠) ص ٤٩ الرحلة.

(١١) الصفحة نفسها والمرجع نفسه.

(١٢) والقيل بلغة أهل اليمن الملك من ملوك حمير يقول ما شاء، وهو دون الملك الأعلى الأعظم، يكون ملكا على قومه ومخلافه ومحجره، وقيل سمي الملك قيلا، لأنه إذا قال قولا نفذ قوله، راجع هذه المادة في " لسان العرب" لابن منظور، دار المعارف، صص ٣٧٧٩، ٣٧٨٠.

(١٣) ص ٥٣ الرحلة.

(١٤) مقدمة ابن خلدون، صص ٤٩١، ٤٩٢، مرجع مذكور.

" إن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي
يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة "[15]

وهي نسبة المعلولين إلى المعلولين، وهذه تسمى نسبة طبيعية[16]، يمكن أن ندرج فيها نسبة إضافة المعبرة عن شجرة أنساب أبائه الأقربين.

ونسبة عرضية تشتمل على النسبة المكانية التي تشير إلى موضع وبلد الولادة والنشأة، والنسبة الصناعية المتعلقة بالمشيخة على الوجه الذي سنذكرها به.

يسمح العنوان الموازي ل " المشيخة " باستخراج فئتين كبيرتين : فئة " الأشياخ " وفئة " الأصحاب ".

تشكل الفئة الأولى لزوما علميا لشخصية المؤلف ابن خلدون، وتتصل وظائفها بمهارات تعليمية وبيداغوجية مرتبطة بحقول معرفية علمية شهيرة التداول في الثقافة العربية- الإسلامية. ونسطر منها اللائحة التالية على سبيل التمثيل لا الحصر :

القراءة، الأخذ، التعلم ، الإخبار، الحفظ، الاستظهار، السماع،

الدراسة، المناولة، الكتابة، العرض، الختم، اللزوم، الإشهاد،

الأنتياب، الصحبة، الاغتباط، الإفادة، الإجازة، التبريز.

ويمكن ترتيبها تبعا لقيمتها على هذا النحو :

السماع (وتدريجه : سمعت، حدثني، أنبأني، قال ، ذكر)

القراءة	الإجازة	المناولة
الكتابة	الإعلام	الوصية
الوجادة[17]		

وتكون هذه العمليات التعليمية نسقا في التربية والتعليم والثقافة يكاد يكون تاما ومكتفيا بذاته. وكل واحدة منها أو في علاقة مع ما تجاورها عبارة عن سنن مسكوك يطبع الشخص المستهدف بقيمة معنية في النقل والرواية والتواصل والمعيرة والحكم سواء تعلق

(15) المرجع نفسه ، ص 484.
(16) تفسير كتاب إيساغوجي ص 60، مرجع مذكور.
(17) أبو الوليد الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، حققه وقدم له ووضع فهارسه : عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأول 1986، بيروت، لبنان، ص 20.

الأمر بسلم التدرج في المتون الذي يبدأ، غالبا، بحفظ القرآن الكريم، كما هو حال مؤلفنا، أم بسلسلة الشيوخ المشهود لهم بطول الباع والشهرة في علم من العلوم أو أكثر والتي لا يمكن، في كل الأحوال، أن تتجاوز دائرتي العلوم النقلية والعلوم العقلية كما ذكرها ابن خلدون نفسه في مقدمته[١٨].

أما فئة الأصحاب، فوظيفتها التأثيرية والإفهامية فهي غير مباشرة ولا تستحوذ من المهارات التحصيلية السالفة إلا على نسبة ضئيلة إن لم نقل محدودة.

ويقربنا الجدول التالي أكثر من هذين الفئتين:

اسم العالم الشيخ	نوع المتن والقيمة
أبو عبد الله محمد(*) (والده)	صناعة العربية
عبد الله بن محمد بن سعيد بن برال	قراءة القرآن ـ القراءات السبع إفرادا وجمعا ـ رواية يعقوب ـ قصيدتا الشاطبي اللامية والرائية ـ كتاب التقصي لأحاديث الموطأ لابن عبد البر ـ كتاب التسهيل لابن مالك ـ مختصر ابن الحاجب في الفقه.
أبو عبد الله بن العربي الحصايري	صناعة العربية
أبو عبد الله محمد بن الشواش الزرزالي	
أبو العباس أحمد بن القصار	
أبو عبد الله محمد بن حجر	علوم اللسان ـ حفظ الأشعار ـ الحماسة للأعلام الشنتمري ـ شعر أبي تمام ـ طائفة من شعر المتنبي ـ أشعار من كتاب الأغاني.
شمس الدين أبي عبد الله محمد بن جابر بن سلطان القيسي الوادياشي	كتاب مسلم بن الحجاج ـ كتاب الصيد ـ كتاب الموطأ ـ الأمهات الخمس ـ الإجازة العامة ـ الإخبار.
أبو عبد الله محمد بن عبد الله الجياني	الفقه

(١٨) المقدمة، ص ١٠٠٧، مرجع مذكور

(*) وعند ابن خلدون في النص هو: محمد أبو كبر: " ونزع ابنه، وهو والدي محمد أبو بكر" ص ٦١ الرحلة.

أبو القاسم محمد القصير	كتاب التهذيب لأبي سعيد البرادعي ـ مختصر المدونة ـ كتاب المالكية ـ التفقه ـ سماع كتاب الموطأ ـ الكتابة ـ الإجازة

أسماء الأعلام الشيوخ المرافقين للسلطان أبي الحسن	نوع المتن والقيمة
أبو عبد الله محمد بن سليمان السطي	الانتياب ـ الإفادة
أبو محمد عبد المهيمن بن عبد المهيمن الحضرمي	السماع ـ الإجازة ـ الأمهات الست ـ الموطأ ـ السيرة لابن إسحاق ـ كتاب الصلاح في الحديث ـ كتب أخرى.
أبو العباس الزواوي	قراءة القرآن ـ الجمع الكبير بين القراءات السبع ـ الإجازة العامة.
أبو عبد الله محمد بن ابراهيم الآبلي	العلوم العقلية: الأصلان ـ المنطق ـ التبريز ـ سائر الفنون الحكمية والتعليمية.

اسم العالم الصاحب	نوع المتن والقيمة
أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي	الإفادة ـ عدم الأخذ
أبو عبد الله محمد بن محمد بن الصباغ	المنقول والمعقول ـ الحديث
أبو عبد الله محمد بن عبد النور	الفقه على مذهب مالك
أبو عبد الله محمد بن النجار	التعاليم
أبو العباس أحمد بن شعيب	اللسان ـ الأدب ـ العلوم العقلية (الفلسفة ـ التعاليم ـ الطب)

يستدعي هذا الجدول الملحوظات التالية:

١. يميز المعرف بنفسه بين صنفين من العلماء في مسيرة مشيخته: صنف العلماء الشيوخ وهم أساتذته بمعنى الكلمة الذين تنطبق عليهم لفظه " شيخ"

والشيخ معجما وعرفا هو من :

" استبانت فيه السن وظهر عليه الشيب(. . . .)
هو من الخمسين إلى الثمانين "[19]

وهؤلاء الشيوخ هم الذين تعلم على أيديهم ودرس وتفقه وحصل المتون الأساسة وما يحيط بها، والذين قوموا عمله العلمي وثمنوه بالقيمة المشار إليها أعلاه.

وصنف الأصحاب، الذين يأتون في المرتبة الثانية من درجة المشيخة واشتراطاتها . وقد استفاد منهم ابن خلدون جميعهم لكن بطريقة مماثلة بفعل عوامل عدة من التقارب في السن. ولهذا الاعتبار ينعتهم ب " الأصحاب " ، يقول عن ابن رضوان المالقي :

" صحبته، واغتبطت به، وإن لم أتخذه شيخا، لمقاربة السن، فقد أفدت منه كما أفدت منهم "[20]

فالصحبة ليست هي المشيخة لأن الشيخ يشترط فيه أن يكون من المعمرين :

" قالو كلهم حدثنا الشيخ المعمر. . "[21]

لكي يصبح حجة في العلم الذي ينقله للغير بالطرق المقررة سلفا.

٢ . هذا الجدول ليس تاما ولا كاملا سواء ما تعلق منه بالأعلام الشيوخ أم بمعايير المهارات التعليمية وتثميناتها . لأن ابن خلدون يذكر شيوخا آخرين في سياقات أخرى كما فعل عند تعرضه للأسانيد التي أقرها في تدريسه لمادة الحديث في مصر.

٣ . يستخدم ابن خلدون نوعين من الترجمة و التعريف بشيوخه وأصحابه : تعريف أول وجيز ومختصر، في شكل جذاذة يكتفي فيها بإيراد معلومات لها صلة بالعلوم التي اشتهر بها هذا العالم أو ذاك . وتعريف ثان موسع يدمج فيه معطيات علمية وخارج علمية تقترب من رسم صورة شخصية للعالم المترجم له.

وإذا كان التعريف الأول يسري على جل العلماء، فإن التعريف الثاني لا يشمل إلا قلة منهم . وهؤلاء العلماء المترجم لهم هم :

١ . أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي

(١٩) لسان العرب ص ٢٣٨٣، مرجع مذكور.
(٢٠) ص ٦٩ الرحلة.
(٢١) ص ٣٠٩ اللجنة

٢ . أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي

٣ . أبو محمد عبد المهيمن بن عبد المهيمن الحضرمي

٤ . أبو عبد الله محمد بن سليمان السطي

٥ . أبو العباس الزواوي

وقد احتكمنا في هذا الترتيب الذي أقمناه إلى حجم المعلومات الواردة كما وكيفا في التعريف وإلى التذويت الخطابي الذي يطبعها به المتلفظ في النص .

أما ترتيب ظاهر النص لهم فهو :

١ . أبو عبد الله محمد بن سليمان السطي

٢ . أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي

٣ . أبو محمد عبد المهيمن بن عبد المهيمن الحضري

٤ . أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي

٥ . أبو العباس الزواوي .

وهناك احتمال كبير أن ابن خلدون كان سيميل إلى الترتيب المقترح لو لم يعترض طريقه ترتيب صاحبه أبي القاسم الرحوي، شاعر تونس الشهير، في قصيدته التي مدح بها ابن رضوان. فهو في رأينا، ترتيب تم بحافز نصي فرضه السياق وليس بموجب علة نصية داخلية منطقية مطبوعة بذات المتكلم .

واللافت للعيان، على هذا المستوى لتذويت الكلام في النص، هو تفردن الشيخ الآبلي بحجم المعطيات أكثر من غيره. معطيات يتداخل فيها ما هو علمي بما هو إنساني بما هو سياسي وبصفة خاصة تلك الأحوال المأساوية التي عاشها هذا الشيخ وكادت، في أحايين كثيرة، أن تؤدي بحياته وتعصف بها من إكراه، واختفاء، ونفي، ومرض عقلي، وهجرة الخ .

ويعكس الاهتمام بالترجمة لهذا الشيخ التقدير الذي يكنه ابن خلدون له، فهو أستاذه الأثير وشيخه المبجل الذي فتح عينيه على العلوم العقلية وقريب العائلة الحميم الذي أصبح واحدا منها :

"وكانت قد حصلت بينه وبين والدي رحمه الله صحابة، كانت وسيلتي إليه في القراءة عليه، فلزمت مجلسه، وأخذت عنه ، وافتتحت العلوم العقلية بالتعاليم" (22)

فعاش الآبلي في نزل وكفالة والد ابن خلدون هذا(*).

وعلى العموم، هناك أكثر من آصرة تجمع بين الشيخ الآبلي ومريده ابن خلدون، منها :

- الأصل الأندلسي
- علامة النبوغ المبكر والذكاء المتقد
- الميل إلى تحصيل العلم وبثه بين الناس
- الانتظام في سلك الوظائف السلطانية
- الحياة الشخصية والاجتماعية والسياسية المتقلبة والمتغيرة دوما
- الرحلة إلى المشرق.

بل إن ابن خلدون، ومنذ وقت مبكر، سن لنفسه مسارا يشبه إلى حد بعيد مسار شيخه :

" واستدعاه السلطان أبو عنان، فارتحل إليه، واستدعاني أبو محمد بن تافراكين ، المستبد على الدولة يومئذ بتونس، إلى كتابة العلامة عن سلطانه أبي إسحاق" (٢٣)

فالدعوة وجوابها شيء واحد عند الشيخ والمريد. والتكافؤ هو ذاته على الرغم من فارق السن ودرجة العلم وعمق التجربة.

---

(٢٢) ص ٨٣ الرحلة.

(*) وكان قد ثبط عزمه عن السفر مع السلطان أبي الحسن ليظل معلما لابنه ، مما وسع، أيضا من احتمال نجاته من الغرق.

(٢٣) ص ٩٩ الرحلة.

وتـزداد هذه الصورة التماثلية ترسيخا، إذا استحضرنا حالة اليتم التي أصبح عليها ابن خلدون بعد وفاة والديه وقضاء جل شيوخه في " الطاعون الجارف " أو الغرق أو المعاناة من جـور الـسلطان وحاشيته. إذ اليتم يتمان: يتم الأبوين ويتم المشيخة. ولم يبق أمامه إلا أن يـشق السبل بنفسه والاعتماد على كفاياته تماما كما حصل للآبلي الذي عاش في كنف جده القاضي.

٣- العناوين الفرعية بوصفها أداة ناظمة:

لا تكتفـي العـناوين الداخلـية بلعـب هذا الدور الموضوعاتي للململة واقتناص أفكار الـنص ومحورتها خطيا، بل تتخطاه إلى لعب دور الناظم الإعلاني والتصريحي في هذا النص ذاتـه، وتـتحول، بهـذه الكيفـية، إلى عامـل مـساعد في عملـية القراءة والتقطيع والتوزيع والتفضية. وبهذا الدور تسهم في توجيه فعل الإقراء واختياراته الممكنة كما هو حال إجرائنا هـذا الـذي ينـصب، بالدرجـة الأولى، علـى المقطـع المتصل بالرحلة إلى المشرق وعنوانه: " الرحلة إلى المشرق، وولاية القضاء بمصر ".

وللـوهلة الأولى، يفهـم مـن هـذا العـنوان أن مـا سيأتي من أقوال يسند إلى موضوعة القـضاء المعطـوفة علـى الـرحلة بوصفها جنسا أدبيا ملائما لهذا النوع من القوللة ومشاركا للعـنوان الـرئيس في تكـونه النوعـي. فهـذا العـنوان الفرعي لا يفصح ظاهريا إلا عن هذه الموضـوعة ووصـلها بـنقطة مكانـيةـ مجالـية: المـشرق، وإن كانت مشهورة بحمول أخرى راسـخة التقلـيد كقضاء فرض الحج[٢٤] والالتقاء بالعلماء والأخذ عنهم[٢٥] والاستزادة من علمهـم وجلـب الكـتب النادرة والنافعة في العلوم المتداولة في ذلك الوقت[٢٦] مما يحث على طرح السؤال: لماذا ربط القضاء بالرحلة إلى المشرق؟

يلتقي ابن خلدون والقلقشندي في نظرتهم للقضاء باعتباه وظيفة من الوظائف الرسمية التي تشرف عليها الدولة، فهو: " من وظائف الخلافة ومندرجا في عمومها "[٢٧].

---

(٢٤) نعلـم أن العلـة الأولى التي تذرع بها ابن خلدون لسلطان تونس هي رغبته في قضاء الفرض. وهي أيضا التي يشير إليها في " مقدمـته ": " ثـم كانـت الـرحلة إلى المشرق لاجتلاء أنواره، وقضاء الفرض والسنة في مطافه ومزاره " ص ٢٨٦، مرجع مذكـور، وهـناك سـبب آخـر يرجع إلى الإكراهات المتكررة من قبل السلطان والتي لم يعد يتحملها: " فخشيت أن يعود في شـأني مـا كـان من السفرة قبلها "، أما السبب الثالث فهو تشوفه للتفرغ للعلم وإعادة النظر في بضاعته منه وهو ما لا يتوافق والعمل السياسي: " وتفرغت لتجديد ما كان عندي من آثار العلم " ص ٢٨٤ الرحلة.

(٢٥) انظـر مـثلا: خالـد بـن عيـسى البلوي: تاج المفرق في تحلية علماء المشرق. تقديم وتحقيق الحسن الـسائح. نشر مشترك بين الإمارات ع. م والمملكة المغربية.

(٢٦) خـلال أدائه لفرض الحج التقى ابن خلدون بالأديب أبي اسحاق الساحلي الذي حمل إليه رسائل منها رسالة أبي عبد الله بن زمرك يبث فيها شوقه إليه ويطلب منه الحصول على كتب في التفاسير والشروح. ص ٢٧٨ اللجنة.

(٢٧) المقدمة ص ٦٢٧، مرجع مذكور.

وبما أن مهام السلطان تتحدد في توجيه السياسة الكبرى للدولة من جهاد، وفتوحات، وسد الثغور وحماية البيضة، فإن بعض الوظائف الأخرى، والقضاء منها، أصبحت تسند إلى أشخاص أكفاء قادرين على تحمل وزر القيام بها وتخفيف عبئها على السلطان لكي يتفرغ كلية إلى سياسته العامة مع الاحتفاظ بهذه الوظائف تحت وصايته نظرا لحساسيتها وخطورتها وتأثيرها على قيم المجتمع، فالقضاء تعريفا:

" منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسما للتداعي وقطعا للتنازع، إلا أنه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة "(٢٨)

إلا أن هذا البعد الديني لا يلغي عنه طابعه الاجتماعي والسياسي، ولذلك تقررت في منصبه أحكام وشروط وتجاوز الفصل بين المتقاضين إلى استيفاء الحقوق العامة للمسلمين.

وبناء على هذا أدرجه القلقشندي في نوع " أرباب الوظائف الدينية " من مناصب حملة الأقلام التي تشكل ومناصب حملة السيوف أعلى المراتب الوظيفية في هرم الدولة(٢٩).

فمن هذه الزاوية يمكن فهم مغزى سؤالنا السابق وسياق تولية ابن خلدون لمنصب قاضي القضاة المالكية بمجلس الحكم بالمدرسة الصالحية(٣٠) والشروط البروتوكولية الرسمية التي جرت فيها هذه الولاية وفي بلد غير بلده الأصلي ولمرات متعددة(٣١). وهذا لا يفسره إلا الاعتراف الرسمي بمكانة ابن خلدون في جباية الحقوق وأهليته لهذا المنصب وكفايته العلمية التي ترشحه لأن يمثل المذهب المالكي من بين المذاهب الأربعة المعترف بها في جهاز الدولة.

وكيفما كانت الظروف المتحكمة في هذا المنصب وعواملها النافية والمشككة، من ولاية وخلع وعزل وسعاية وطعن الخ. فإنه يظل منصبا ساميا ما دام ينتمي إلى صنف " من له مجلس بالحضرة السلطانية بدار العدل الشريف " وموضوعه:

" التحدث في الأحكام الشرعية وتنفيذ قضاياها،

(٢٨) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢٩) أحمد بن علي القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا. شرحه وعلق عليه وقابل نصوصه: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص ٣٥. ولا ينثني ابن خلدون أن يشير إلى أن أحوال القضاة وما كانوا عليه من الرياسة في الحروب وقود العساكر قد يتغير ويتبدل بحسب الظروف والأحوال. ص ٣٢٣. المقدمة. مرجع مذكور.

(٣٠) ص ٢٨٥ اللجنة

(٣١) وصلت خمس مرات كان آخرها سنة ٨٠٧هـ ص ٣٨٤ اللجنة.

> والقيام بالأوامر الشرعية، والفصل بين الخصوم، ونصب النواب للتحدث فيما عسر عليه مباشرته بنفسه "[٣٢]

وبهذا صار من :

> " أرفع الوظائف الدينية وأعلاها قدرا
> وأجلها رتبة "[٣٣]

وكما أشرنا فإن وظيفة قاضي قضاة المالكية هي واحدة من بين وظائف مذاهب الأئمة الأربعة : الشافعي ومالك وأبي حنيفة وابن حنبل وكلها كانت ممثلة بقاض خاص منذ أن استقر حالها على أيام الظاهر بيبرس[٣٤].

وإذا كان كل هذا يتعلق بالجانب النظري لهذه الوظيفة ومنزلتها في التراتبية الإدارية للدولة، فإنه ينبغي علينا أن نتناول الآن بعض المظاهر العملية لهذه الوظيفة كما تجسدها ممارسة ابن خلدون لها وذلك بالتشديد على نقطتين هما : المقاصد والأحوال.

فيما يتعلق بالمقاصد فإن ابن خلدون يحصرها في الأقوال التالية :

١. " ووفيت عهد الله في إقامة رسم الحق، وتحري المعدلة "[٣٥].
٢. " فجريت على السنن المعروف مني، من القيام بما يجب للوظيفة شرعا وعادة "[٣٦].
٣. " واستمررت على الحال التي كنت عليها من القيام بالحق والإعراض عن الأعراض، والإنصاف من المطالب "[٣٧].

وعليه فإن مطالب القضاء تتحدد في :

- إقامة حدود شرع الله وتقرير أحكامه
- تثبيت العدل والمساواة

---

(٣٢) صبح الأعشى ص ٣٥ مرجع مذكور.

(٣٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣٤) وسار العمل بهذا النحو كما يقول ابن خلدون " لا تساع خطة هذا المعمور، وكثرة عوامله، وما يرتفع من الخصومات في جوانبه " ص ٢٥٣ اللجنة. ويضيف ابن بطوطة : " فمنهم قاضي القضاة الشافعية وهو أعلاهم منزلة وأكبر قدرا وإليه ولاية القضاة بمصر وعزلهم ص ٢١٦. وأن ترتيبهم في المقامات الرسمية يكون على هذا الشكل : قاضي الشافعية ثم قاضي الحنفية ثم قاضي المالكية (أو العكس) ثم قاضي الحنفية. ص ٢١٧ من : تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار. تقديم وتحقيق : عبد الهادي التازي، ١٩٩٧، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية.

(٣٥) ص ٢٨٥ اللجنة

(٣٦) ص ٣٤٧ اللجنة

(٣٧) ص ٣٨٣ اللجنة.

- الإعراض عن الأهواء وقضاء الأغراض
- السير في إمضاء الأحكام على سنن الشريعة والعادة الجارية(٣٨).

أما الأحوال الوقتية فيتوجب فيها العمل على :

- التصدي لكل أنواع المفاسد والاستفساد
- ضبط نظام الأوقاف
- تقييد خطة الفتيا بالمذهب
- النظر في نظام الإجارة في الزوايا

وإذا جمعنا هذه المقاصد والأحوال نلفيها عبارة عن فقرات رئيسة في مشروع إصلاحي يستهدف الجهاز المؤسساتي للقضاء ومحاولة حثيثة وجريئة لتحقيق تلك المعادلة النبيلة والمستعصية في الآن نفسه : التكافؤ بين سطوة السلطنة ونصفة القضاء .

فربط الرحلة إلى المشرق بالقضاء قد يكون سببه ، إذا ، هذه الاعتبارات المحيطة والتي لا يمكن أن تنفصل عن شروط سياق الرحلة نفسا والظرف الذي يوجد فيه ابن خلدون وأهواء السياسة على صعيد الدولة وغيرها من المعطيات التي لا يفصح عنها النص بكل وضوح ، وكيفما كان المقتضى الذي نحلل على ضوئه هذه القضية فمما لاشك فيه أن ممارسة ابن خلدون لوظيفة القضاء هو في حد ذاته ، وكما أشرنا ، إعلاء لمكانته في سلم القيم الدينية والشرعية والتقليد المذهبي الذي يمثله وأساساته الاجتماعية والسياسية ، وإن كان على تفطن كبير :

" لما وقع في رتبة القضاء من مخالفة
العوائد "(٣٩)

بحكم التطور الذي لحق الدولة والعصبيات . إلا أن هذا العنوان لا ينبغي أن يفهم منه ، وعلى التو ، أن رحلة ابن خلدون إلى المشرق تتلخص كلها في ممارسة القضاء ، لأن العناوين الفرعية التالية تشير إلى موضوعات أخرى تضمنتها هذه الرحلة منها موضوعة التدريس وولاية الخوانق(٤٠) .

---

(٣٨) وقد أكد ابن خلدون أن كتاب أبي موسى الأشعري إلى عمر ﷺ في موضوع القضاء هو " الذي تدور عليه أحكام القضاة وهي مستوفاة فيه " . المقدمة ص ٦٢٧ ، مرجع مذكور .

(٣٩) المقدمة ص ٣٢٣، مرجع مذكور .

(٤٠) " ولاية الدروس والخوانق " ص ٢٧٩ اللجنة .

وما قلناه عن وظيفة القضاء يمكن قوله عن وظيفة التدريس، فالقلقشندي يدرجها، ضمن تصنيفه السالف، في الصنف الثاني من الوظائف الدينية التي لا مجلس لها بالحضرة السلطانية. وهي عنده على نوعين: نوع عام في أشخاص ونوع مختص في شخص واحد. وقد استوفى ابن خلدون، في هذه الرحلة، النوعين معا.

فتحت النوع الأول ندخل توليه لوظيفة التدريس في مدارس شهيرة كالمدرسة القمحية[٤١]، والمدرسة الظاهرية[٤٢]، والمدرسة الصرغتمشية[٤٣] (أو الصلغتمشية) والجامع الأزهر الذي فتح به باب ولوج هذا السلك من الوظائف منذ وصوله إلى القاهرة:

" وانثال علي طلبة العلم بها، يلتمسون الإفادة مع قلة البضاعة، ولم يوسعوني عذرا، فجلست للتدريس بالجامع الأزهر منها "[٤٤]

وباستثناء الجامع الأزهر وتمشيا مع التقليد المرسوم والمتبع، فإن ابن خلدون كان عليه، في كل تعيين، أن يحرر خطبة يلقيها أمام الحضور من الأمراء وكبار الدولة والأعيان يلم فيها، كما يقول، بذكر القوم " بما يناسبهم ويوفي حقهم " مع وصف للمقام وهي قاعدة مطردة في كل الولايات التي ارتسم فيها:

" فأنشأت خطبة أقوم بها في يوم مفتتح التدريس على عادتهم في ذلك "[٤٥]

وعند نهايتها يشيد بتأثيرها الايجابي على متلقيه ومستمعيه من الحضور:

" وانفض ذلك المجلس، وقد لاحظتني بالتجلة والوقار العيون، واستشعرت أهليتي للمناصب القلوب، وأخلص النجي في ذلك الخاصة والجمهور "[٤٦]

وهو تثمين انعكاسي تصدره الذات على نفسها ويتماهى فيه المعيار الأخلاقي ومعيار الأهلية (الكفاية) ومعيار إجماع الحكم (الخاصة والعامة).

---

(٤١) ص ٢٧٩ اللجنة.
(٤٢) ص ٢٨٦ اللجنة
(٤٣) ص ٣١٠ اللجنة
(٤٤) ص ٢٤٧ اللجنة.
(٤٥) ص ٢٤٦ اللجنة.
(٤٦) ص ٣١٠ اللجنة انظر أيضا ص ٢٨٠.

وتكمن قيمة هذه الخطب في حفاظها على تقليد الكتابة الذي كان سائدا في مثل هذه الأحوال، وفي صورتها النصية التي تعكس صناعة الانشا عند ابن خلدون وتنويع أسلوب في النص وما يتقوم به من سجلات: رسائل، شعر، أقاويل مسموعة ومروية ومنقولة، حوارات، تلخيصات، تعاليق، شروح، عناوين الخ وهو ما يسم الخطاب بأسلبة مخصوصة، كما تكشف عن مقاصد الخطيب المتحدث وإرغام كلامه لسلطة المقام ومساق التلفظ واستمالة مستمعيه بكل وسائل الاقناع الممكنة مما يبين عن بلاغة للخطاب صريحة.

ولا ينفصل هذا المكون الخطابي في هذه الخطب الافتتاحية (الكفاية اللسانية والبلاغية الحجاجية وتلبسها للدلالة) عن مكونها البيداغوجي الذي يظهر جليا في خطبة المدرسة الصرغتمشية لتدريس الحديث واقتراح كتاب الموطأ للإمام مالك مادة لمقرر الدرس. وقد دفع ابن خلدون بعناصر منهاجية تشفع له بهذا الاختيار على هذا النحو:

١ . تسويغ المقترح:

" إنه من أصول السنن، وأمهات الحديث، وهو مع ذلك أصل مذهبنا الذي عليه مدار مسائله، ومناط أحكامه، وإلى آثاره يرجع الكثير من فقهه " (٤٧)

٢ . التعريف بالمؤلف

٣ . منزلة كتاب " الموطأ " من كتب الحديث

٤ . طرق وروايات " الموطأ " واعتماد رواية وسند حي بن يحي .

فابن خلدون بهذا الاقتراح المنهاجي ، بالرغم من بساطته وتواضعه، يعرض نموذجا لنسق ديداكتيكي لكيفية تدريس علوم الحديث يعبر فيه عن إدراك وفهم معينين لهذه العلوم والسبيل الأصوب والمجرى الأوفى والمسلك الأجدى مما ينبغي قطعه لتوصيلها إلى المتلقين والقناة المثلى التي من الضروري اجتيازها لإعادة إنتاج هذه المعرفة التي تلقاها عن شيوخه الأسبقين المسجلين في الجدول وغير المسجلين.

وهو الآن في وضع ملائم ومريح يسمح له أن يقوم بدور الناقل لهذه المعرفة ومحتوياتها

(٤٧) ص ٢٩٧ اللجنة . وللاطلاع أكثر على مادة علوم الحديث يمكن الرجوع إلى المقدمة ص ١٠٣٣ ، مرجع مذكور .

بطرائق التعلم المسطرة ليضمن اتصال سلسلة الرواية والسند والإحالة وعدم انقطاع حبل سرتها الذي يرحل إلى جيل ومن عصر إلى عصر إذ بانقطاعه ينقطع رحم هذه المعرفة وهو ما لا يطمئن إليه ابن خلدون، ولهذا كانت وظيفة التدريس تتجاوب مع هواه الذاتي(٤٨).
وهي وظيفة لا تقل مرتبة وأهمية عن وظيفة القضاء لأنها:

" على اختلاف أنواعها من الفقه والحديث
والتفسير والنحو واللغة وغير ذلك لا يولي
السلطان فيها إلا فيما يعظم خطره ويرتفع شأنه"(٤٩)

وهو المعنى نفسه الذي يقلبه ابن خلدون في سياقات مختلفة من النص والخطب:

" والسلطان يولي في الوظيفة من يراه
أهلا حتى دعاه إلى ذلك داع(...) وكان
يراني الأولى بذلك"(٥٠)

فوظيفة التدريس (أو التداريس كما يرسمها القلقشندي)، وسميها التأليف ملازمة لابن خلدون ملازمة الظل لشخصه ولا تنفك عنه في الحال والترحال ويرجع إليها في أحلك الظروف وأصعبها، وفي وقت الشدة والفرج حتى ولو أصبح المعلم " منقطع الجذم" والعلم صناعة بخلاف ما كان عليه الأمر سابقا:

" نقلا لما سمع من الشارع وتعليما لما
جهله من الدين على جهة البلاغ"(٥١)

---

(٤٨) هناك أكثر من تعبير عن هذا الهوى الشخصي يتم في النص بمعنى واحد وألفاظ مختلفة: رتعت عاكفا على تدريس علم، أو قراءة كتاب أو إعمال قلم في تدوين أو تأليف، وفرغت لشأني من الاشتغال بالعلم تدريسا وتأليفا، وشغلت بما أنا عليه من التدريس والتأليف، ومضيت على حالي من الانقباض، و التدريس، والتأليف، مكبا على الاشتغال بالعلم، تأليفا وتدريسا، بما كنت مشتغلا به من تدريس العلم وتأليفه الخ يمكن مثلا النظر في صص : ٢٦٠ ، ٢٨٥، ٢٩٣ اللجنة.
كما يمكن أن نتأمل فكرة عبد الله العروي التي يشبه فيها المؤرخ بالقاضي من جهة الاستماع للأقوال والنظر فيها واللجوء إلى القسم وتسلم العقود والتثبت من صحتها الخ مع العلم أن ابن خلدون هو مؤرخ قبل كل شيء، راجع:
عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، الألفاظ والمذاهب، الجزء الأول، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة ١٩٩٧، ص ١٢٧.

(٤٩) صبح الأعشى، ج ٤، ص ٤٠ ، مرجع مذكور

(٥٠) ص ٣٤٧ اللجنة. أو مثل قوله: " وحضر لي يوم جلوسي للتدريس فيها جماعة من أكابر الأمراء تنويها بذكري، وعناية من السلطان ومنهم بجانبي" ص ٢٨٠ اللجنة.

(٥١) المقدمة ص ٣٢٢، مرجع مذكور.

أي

"على معنى التبليغ الخبري لا على وجه التعليم الصناعي"(٥٢)

تماما كما مر بنا في شأن القضاء.

أما النوع الثاني من تصنيف القلقشندي فندرج تحته تولية ابن خلدون لخانقاه بيبرس التي يبين انعكاسها على ضرورات معاشه بقوله:

"وكان رزق النظر فيها والمشيخة واسعا لمن يتولاه (...) فولاني السلطان مكانه (أي مكان ناظرها شرف الدين عثمان الأشقر) توسعة علي، وإحسانا إلي، وأمت على ذلك إلى أن وقعت فتنة الناصري"(٥٣)

فمعنى قول القلقشندي في تولية المدارس مضمر هنا، والخانقاه من المؤسسات التي اعتنت الدولة التركية بمصر والشام بتشييدها:

"لإقامة رسوم الفقراء في التخلق بآداب الصوفية السنية في مطارحة الأذكار ونوافل الصلوات"(٥٤)

وهي المحتويات التعريفية التي سبق لابن بطوطة أن توسع فيها في رحلته وأطر بها حد الخوانق قائلا:

"وأما الزوايا فكثيرة وهم يسمونها الخوانق، واحدتها خانقاه والأمراء في مصريتنا فسون في بناء الزوايا، وكل زاوية بمصر معينة لطائفة من الفقراء وأكثرهم الأعاجم، وهم أهل أدب ومعرفة بطريقة التصوف، ولكل زاوية شيخ وحارس، وترتيب أمورهم عجيب"(٥٥)

---

(٥٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٥٣) ص ٣١٣ اللجنة.
(٥٤) ص ٢٧٩ اللجنة. وقد أشار إلى هذا الاعتناء وانتشار عدد المدارس ابن بطوطة بقوله: "وأما المدارس بمصر فلا يحيط أحد بحصرها لكثرتها" ص ٢٠٣ رحلة ابن بطوطة، مرجع مذكور
(٥٥) ص ٢٠٤ رحلة ابن بطوطة، مرجع مذكور

ثـم يذكر بعض عوائدهم في الطعام والصلاة وما إليهما بخلاف ابن خلدون الذي يشح نـصه عـن تقديم أي معلومات ومعطيات إضافية عن هذه المؤسسات سواء كانت خوانق أم مـدارس، بل إن هذا " الترتيب العجيب " الذي يشير إليه ابن بطوطة لا نجد له صدى عند ابـن خلـدون وإن كـان مـؤهلا أكثر من غيره لذلك بحكم عمله وتجربته داخلها بالرغم من تـشديده علـى الجانـب المـادي - الريعـي لهـذه المؤسسات المتمثل في وقف الأراضي المغلة للإنفاق عليها والبر بأهلها والمنتسبين إليها :

" فكثـــــرت لـــــذلك المـــــدارس والخوانـــــق
بمديـــــنة القاهــــرة، وأصـــــبحت معاشـــــا
للفقـــــراء مـــــن الفقهـــــاء والـــــصوفية "(٥٦)

وتبقـى الخوانـق، على العموم، مؤسسات ذات طابع روحي- اجتماعي وبهذا الوضع تنـسجم والنـسق الوظيفـي الـذي أقـره القلقشندي، هذا على مستوى التصنيف، أما على مـستوى الجهات Modalités والعوامل فإن كل وظيفة، كتلك التي باشرها ابن خلدون، تعتبر لقاء بين ذات وموضوع موسط بكفاية وأداة وخبرة، وهو ما يسهل استنباطه من أقوال الاستـشهادات الـسالفة، وبهـذه الكيفـية فإنها تنتسب إلى المعرفة – الفعل(*) SAVOIR-FAIRE (٥٧).

٤- التفسير بالإطار :

إذا تـصفحنا العـناوين الداخلـية لهـذا المقطع الرحلي نلحظ أنها قائمة على توصيفات اسمـية(وكـذلك العـناوين الفـرعية الأخـرى) تدل إما على أفعال في المكان (السفر لقضاء الحـج، سفر السلطان إلى الشام، الرجوع(. . .) إلى مصر . . .) أو على حمل وظيفة، وهو مـا وقفـنا عـنده بعد حين، (ولاية الدروس والخوانق، ولاية القضاء. . .) مع تواتر عددي لهذه الوظيفة الأخيرة (أولى، ثانية، ثالثة، رابعةو خامسة) وتواليها الكمي، أو على حدث متصل (بعامل القاء الأمير تمر . . .) أو بحدث بعينه (فتنة الناصري . . . .) .

ويـشتغل النص وفق آليات مخصوصة لإظهار موضوعات هذه العناوين والتأليف بينها في صـورة متجانسة تركيبيا، فإلى جانب الترتيب في الزمان والمكان والتخطيب هناك الروابط المنطقـية الـتي تـشد الأحـداث والظواهـر والعناصـر إلى بعـضها الـبعض بوجوه منها العلة التفسيرية .

---

(٥٦) ص ٢٧٩ اللجنة .

(57) PHILIPPE HAMON: TEXTE ET IDEOLOGIE , EDS P.U.F , 1984, P : 106

فالعزل من خانقاه بيبرس يشار إليه في آخر عنوان " ولاية الدروس والخوانق " :

" . . حتى ولاني خانقاه بيبرس، ثم عزلني عنها بعد سنة أو أزيد، بسبب أنا أذكره الآن "(٥٨)

ولكن هذا الضمير الذي يتكلم سردا عن هذا الحدث لا يعمل بهذا الالتزام الذي أخذه على عاتقه وهو تفسير سبب العزل من الخانقاه في الحال الحاضر(الآن) أي في سياق التلفظ وإجراء الملفوظ، ولكننا نراه يخرج هذه العلة الحدثية عن سياقها لتصبح خارج ـ تلفظية وإن كان الفعل انجازيا، إذ في العنوان الفرعي الموالي يكتفي بمنحنا ـ نحن القراء ـ تعريفا بمؤسسة الخانقاه وظروف تعيينه فيه ثم يعيد الكرة وكأنه يذكرنا بما التزم به، لكن هذه المدة يعين حدثا مخصوصا لهذا العزل : فتنة الناصري :

" وأقمت على ذلك (أي في ولاية الخانقاه) إلى أن وقعت فتنة الناصري "(٥٩)

فنفهم بأن العزل مرتبط بحدث أعم هو فتنة الناصري، وأنه لمعرفة الأول وجب علينا معرفة الثاني .

لكننا عند سياق عرض وقائع هذا الحدث والتفصيل في أجزائها يتبين لنا بأنه لا يشكل سببا مباشرا لفعل العزل وإنما هو عبارة عن إطار خطابي وقع فيه تمرير مساق السبب الرئيس للعزل المتعلق بحدث آخر يتمثل في مشاركة ضمير المتكلم المفرد بصيغة الجمع في فتوى جاهزة مسبقا تتهم السلطان بالاستعانة على قتل المسلمين بالكفار مما يجعله عرضة للعزل من السلطة هو الآخر . فهذا الظرف السياقي هو الذي يتم فيه فرز المطلوب الشرعي لهذا الفعل وليس الحدث ـ الإطار :

" فولى فيها غيري وعزلني عنها "(٦٠)

فينبغي، إذن، الانتقال عبر أكثر من سجل ومقام للوصول إلى تحصيل العلة المنطقية المناسبة لهذا الحدث القضوي أو ذاك .

وإذا حاولنا ترتيب قضية حدثنا منطقيا فإنه سيكون على هذا النحو :

---

(٥٨) ص ٣١١ اللجنة .

(٥٩) ص ٣١٣ اللجنة .

(٦٠) ص ٣٣١ اللجنة

فتنة الناصري ـ الفتوى ـ العزل.

وفيها قراءتان:

القرءان الأولى تتعلق بفاعل الفعل الإنجازي (السلطان).

والقراءة الثانية تتصل بالذي يقوم عليه هذا الفعل الإنجازي (ابن خلدون)(*)

مع الإشارة إلى أن حدث الفعل وإن كان يؤدى بضمير المتكلم فهو يتصل، ملفوظا وتلفظيا، بالفاعل وليس بالمفعول وإن كان ظاهر الخطاب يشي بأن فعل العزل فعل ذاتي وحدث الفتنة فعل موضوعي مما يمكن شرحه بحمل ما هو ذاتي على ما هو موضوعي. إلا أن الشرح الأقرب إلى عين الصواب هو استدراج ملفوظ منقول إلى ملفوظ شخصي في تأويل الحدث.

ويمكن للتحليل أن يفتح طريقا أخرى ويتساءل: هل الفتنة أقل قيمة من العزل على مستوى برهنة الخطاب؟

ثم كيف نسوي بين القراءتين السابقتين في الاستدلال على الوقائع؟ وهل معادلة الإمكان والاستحالة لها دخل في هذا الباب؟

ومن جهة أخرى، إن هذا التفسير بالإطار على صعيد النص يعد أطول عنوان على الإطلاق في جسم العناوين المطروحة بل أكبر وأطول من العنوان الرئيس نفسه. وتتألف صيغته من مسند إليه ومسند وأطروحة:

المسند إليه: فتنة الناصري، وكل فتنة في معناها التمثيلي- التواضعي مناقضة للنظام و" أشد من القتل".

والمسند: سياق خبر الفتنة: الحدوث، الكيفية، العوامل

والأطروحة: التحول الذي يطرأ على الدول ويعتري أحوالها: من الضخامة والاستيلاء إلى الضعف والأنحلال.

فعنونة الإطار بهذه الصيغة تحيلنا إلى عناوين مشابهة لها في كتاب " العبر " و" قدمته"

(*) طبعا كل قراءة من هذين القراءتين تتضمن عدة مضمرات منها: ارتكاب كل فعل وبحكم طبيعته يؤدي إلى جزاء معين، وأن استطاعة السلطان ليست هي استطاعة الرعية، وأن وجود آمرو مأمور يعكس تراتبية اجتماعية من نتائجها المباشرة خضوع الثاني للأول لأنه أسفل والآخر أعلى الخ.

مما يجعل مكانها الطبيعي هناك أنسب لها من مكانها هنا في " التعريف " بالرغم من العلاقة النصية الثابتة بين هذه الأعمال المشكلة لعمل واحد بإيقات تبدو مختلفة.

ولهذه الضروب الثلاثة لصيغة العنوان فائدة أخرى نجنيها منها في تحليل عناوين فرعية نقلية كالعناوين العاملية في لائحتنا ومنها لقاء تيمور لنك.

يمكن الإلماع(٦١)، منذ البداية، إلى أن النص التحققي لهذا العنوان قد حاز كل مقومات وبصمات الإوالية النمطية التي بوساطتها يصهر النص عناصره ويعرض متوجه على القراء. فضمير المتكلم في الحكي لا يتوانى عن العمل، وبكل جد وكد، لترسيخ صورة شخصية إيجابية لموضوع حديثه الممثل لكل سمات الإمارة والسلطة والملك. ولإبراز هذه السمات وحملها على صاحبها تيمورلنك وتجذيرها في الخطاب يتم الاستناد إلى كل أنواع الحيل الإحالية الوسيطة من تجربة ذاتيـــة واحتكاك مباشر ومعاينة ومخالطة(٦٢)، وأدل نصية أسطورية (أقوال المنجمين والمتصوفة) وتاريخية (الأطروحة)، وكلامية(٦٣) ومناظرية(٦٤) وتواصلية (٦٥) وكتابية ـ إخبارية (٦٦) وفقهية ـ عرفية (٦٧) وحقوقية(٦٨) وخدماتية(٦٩).

وكلها وسائط تسهم في تبنين النص وتشكلاته الخطابية مع دعمها بصور جهية نستخلص من ورائها التلازم بين عامل موضوع الحديث وكفاياته العقلية والمعرفية

---

(٦١) هذه المفردة عزيزة على ابن خلدون ويكثر من استعمالها.

(٦٢) " وأقمت عندهخمسا وثلاثين يوما، أبا كره وأراوحه، ثم صرفني، وودعني على أحسن حال" ص ٣٨١لا اللجنة.

(٦٣) يتكرر تعبير تزوير الكلام " فزورت في نفسي كلاما أخاطبه به، وأتلطفه بتعظيم أحواله وملكه" ص ٣٧١ اللجنة.
وللكلام المزور عدة معان منها: المموه بالكذب، المحسن، المثقف قبل أن يتكلم به، المهيأ والمهذب ومنه قول عمر ﷺ: كنت زورت في نفسي كلاما يوم سقيفة بني سعيدة أي هيأت وأصلحت. فهو إصلاح الكلام وتهيئته. ولعله المقصود هنا. را. لسان العرب: ص ص ١٨٨٨، ١٨٨٩، مرجع مذكور

(٦٤) يثبت النص في أذهاننا فكرة قدرة تيمولنك على خوض أسلوب المناظرة والحجاج ويتضح ذلك في سياقات منها مناقشته لأطروحة ابن خلدون عن الملك والعصبية وتفضيل الأتراك على الأقوام الأخرى وبصفة أخص مسألة نسب بختنصر ص ٣٧٣ اللجنة.

(٦٥) ونقصد بها الهدية وهي عبارة عن: مصحف رائع وحسن وسجادة أنيقة ونسخة من قصيدة البردة للبوصيري وأربع علب من حلاوة مصر الفاخرة بالإضافة إلى البغلة وإن كان قد توصل بثمنها منقوصا. ص ص ٣٧٧، ٣٨٠ اللجنة. فالمهاداة والاتحاف أشكال تواصلية ذات بعد " دبلوماسي. انظر ص ٣٣٥ اللجنة.

(٦٦) ندرج فيها تأليف كتاب عن وصف المغرب بطلب من تيمور لنك وإخبار سلطان المغرب كتابة بهذا اللقاء وحيثياته. ص ٣٨٠ اللجنة.

(٦٧) وتتمثل في اجتماع الفقهاء والقضاة وطلبهم الأمان مقابل رفع الحصار عن المدينة وفتحها. ص ٣٦٧ اللجنة

(٦٨) وخير دليل على ذلك مجلس النصفة الذي انعقد بحضرة تيمور لنك للنظر في موضوع أحد مطالبي الخلافة من أعقاب الخلفاء بمصر وذرية الحاكم العباسي ومحاججته في مطلوبه، ولعل هذا المجلس كناية تعريضية بسلطان مصر الذي، كما نعلم، ذهب ابن خلدون في ركابه فأصبح من المخلفين. ص ٣٧٤ اللجنة.

(٦٩) هذا التصور للخدمة واضح في هذا الملفوظ: " فإن كان السفر إلى مصر في خدمتك فنعم، وإلا فلا بغية لي فيه" صص ٣٧٨، ٣٧٩ اللجنة

والاستطاعة الناقصة (عطل فيزيقي) التي لا تؤثر في شيء على وضعية هذا العامل ودائرة أفعاله وهو ما وجب الإعلام به على وجه الإبلاغ الخبري على هذه الصورة:

" هو شديد الفطنة والذكاء، كثير البحث واللجاج،
بما يعلم وبما لا يعلم، عمره بين الستين والسبعين،
وركبته اليمنى عاطلة من سهم أصابه في الغارة
أيام صباه، على ما أخبرني، فيجرها في قريب المشي،
ويتناوله الرجال على الأيدي عند طول المسافة،
وهو مصنوع له"[70]

وتزداد هذه الصورة كثافة وزخما أكثر إذا استحضرنا كل مكونات الخطة الاستراتيجية في الحرب والنزال وعدد الجند والقوم وعدة السلاح وطريقة تملك البلدان والتحكم في الأبدان[71].

ومن أجل استكمال موجبات التمفصل في النص ككل بين المتكلم (ابن خلدون) وممثلي مؤسسة السلطة يمكن لهذه الخطاطة أن تفي بالغرض المطلوب:

الملك الظاهر : علاقة كفالة
الملك فرج : مشاركة متخلف
الملك تيمورلنك : علاقة خدمة
سلطان المغرب : علاقة تقرير خبري

ه- المحكيات الرحلية العارية من العنونة:

إن المحكي الذي أتينا على تحليل بعض عناصره يدخل، كما رأينا، في سياق سفر ابن خلدون رفقة سلطان مصر لمدافعة التتر عن الشام. وما كان من تخلفه هناك ولقائه مع تيمورلنك بعد عودة السلطان إلى بلده لأسباب سياسية. ويشبه هذا المحكي الرحلي الدمشقي تلك السفريات التي كان يصاحب فيها ابن خلدون السلاطين والأمراء وهو في موطنه الأصلي، ومنها آخر سفر له مع سلطان تونس قبل الرحيل إلى المشرق، وهي السفريات التي كان، غالبا، ما يستكنف منها:

(٧٠) ص ص ٣٨٢، ٣٨٣ اللجنة.

(٧١) بالاضافة إلى كيفية فتح دمشق بعد حلب، هناك في الكتاب المرسل لسلطان المغرب كل العناصر المتعلقة بالسلطان تيمور لنك وخطته في الاستيلاء على البلدان وعدته وعدده. ص ٣٨٠ وما بعدها، اللجنة.

فخشيت أن يعود في شأني ما كان
من السفرة قبلها"(72)

وهي الوضعية نفسها التي تتكرر مع سلطان مصر :

" وأرادني على السفر معه في ركاب السلطان،
فتجافيت عن ذلك، ثم أظهر العزم علي بلين
القول، وجزيل الانعام فأصخيت، وسافرت معهم"(73)

وما يهمنا في هذا المحكي هو طابعه الرحلي الذي لا يتجاوز بالكاد ما وقفنا عنده بعد قليل والذي يمكن أن نضيف إليه ذلك الوصف الوجيز للحالة التي أصبحت عليها حلب ودمشق :

" واقتحم المغل المدينة من كل ناحية،
ووقع فيها من العيث، والنهب، والمصادرة،
واستباحة الحرم، ما لم يعهد الناس مثله"(74)

وما استعمل في هذا الاقتحام والزحف من آلالات كالمجانيق، والنفوط، والعرادات والنقب وما شاكلها مما :

" بلغ مبالغه في الشناعة والقبح"(75)

فالسارد(ابن خلدون) يعرض هذه المعلومات بوصفه شاهدا مباشرا وحيا لهذه الواقعات مستندا في ذلك إلى معرفته العيانية والميدانية ومشاركته الفعلية والملموسة في مجريات هذه الأحداث ، على الأقل، من الوجهة التي يحد من تأثيرها . وعلى هذا المنحى أتى هذا المحكي متشبثا بهذه الموضوعة ولم يحد عنها . ويظل القارئ في شغف لأن يعرف أشياء أخرى عن الشام عموما وعن حلب ودمشق خصوصا من تقاليد وعادات، وأوضاع اجتماعية وثقافية، ومناظر طبيعية وعمران وقيم الخ لكن ظنه سيخيب بحكم انشداد المحكي إلى هذه الموضوعة وانعدام تجاوزه إلى غيرها . ولذلك نعتقد أن قوة الحدث ورهبته وحيثيات

(72) ص ٢٨٤ اللجنة
(73) ص ٣٦٦ اللجنة
(74) ص ٣٦٥ اللجنة
(75) ص ٣٧٤ اللجنة . وص ٣٨٠ : " وخربها جميعا (أي مدن الشام) وعاثت عساكره فيها بما لم يسمع أشنع منه "

السفر كانت مما ساعد على هذا الاقتصاد في الوصف والتشخيص والسرد الذي ألجم منظور الراوي وحريته في التقاط تفاصيل الأشياء.

وهذه العلة هي نفسها التي تطبع المحكي الزياري لقضاء الفرض والمحكي الزياري لبيت المقدس.

فالمحكي الأول يشير إليه العنوان الفرعي " السفر لقضاء الحج " بخلاف المحكيين الآخرين العاريين من أي صيغة، ويقوم الانفصال الفضائي للملفوظه واتصاله على:

الذهاب : مرسى الطور- الينبع - مكة

الإياب : مكة - الينبع - القصير - قوص " - مصر

ويتخلل الملفوظ حدث مميز هو لقاء الراوي(ابن خلدون) بإسحاق إبراهيم الساحلي الذي يمده بأخبار عن وطنه وينهي إليه فحوى طلب كاتب السلطان ابن الأحمر صاحب غرناطة أبي عبد الله بن زمرك للحصول على كتب في التفاسير والشروح من مصر.

وما عدا هذا اللقاء فإن ما قلناه عن المحكي الدمشقي يصدق كلية على هذا المحكي الزياري من غياب وصف الأمكنة المقدسة وأمكنة الطريق، ومشاهدات، ولقاءات العلماء والتفاوض في الحديث معهم الخ مما اشتهرت بالتدليل عليه الرحلة الحجازية وأضحى من مقوماتها النصية. فالاقتصاد في المنظور وصفا وسردا هو المهيمن على هذا النوع من المحكيات:

> " ثم خرجت عام تسعة وثمانين لقضاء الفرض، وركبت بحر السويس من الطور إلى الينبع، ورافقت المحمل إلى مكة، فقضيت الحج عامئذ، وعدت إلى مصر في البحر كما سافرت أولا "(٧٦)

فالإحساس الذي ينتابنا بعد قراءة هذا الشاهد هو أن السارد متعجل من أمره وينتظر، على لهفة، الانتهاء من الإعلام عن هذا الحدث (الفرض) بأسرع وقت ممكن وبأقل تعابير ممكنة وبأكثر اقتصاد في طاقة الحكي. إذ الأساس بالنسبة إليه هو إيصاله على وجه " التبليغ الخبري " وليس على وجه فن القول الرحلي الذي اكتسب كل مقومات تعبيره.

---

(٧٦) ص ٣١١ اللجنة.

ولا يشذ المحكي المقدسي، وهو أيضا محكي زياري، عن هذه القاعدة في اقتصاد السرد والتبليغ بالخبر. ولا نتبين هذا المحكي إلا بعد أن نتصفح العنوان الداخلي " ولاية القضاء الثانية بمصر " فنعثر عليه مستقرا في تضاعيفه ومتلبسا بلبوسه ويكاد ينصهر معه. وعندما يفصح عن ذاته في النص فإن حاله التحققي هو حال المحكي السابق في الميل إلى شحاحة اللفظ وتكثيف الخبر وبرمجته وفق أمكنة الزيارة: المسجد، بيت لحم، مدفن الخليل، غزة(*)، وقطع هذا المحكي على وجه السرعة:

" وارتحلت منها، فوافيت السلطان
بظاهر مصر "(77)

فالمحكيات الثلاثة المشكلة لمقطع الرحلة إلى المشرق أغلبها غفل من العنوان ومتضمن في عناوين ذات سياقات حداثية أخرى، ومتصفة بغياب واضح لمقومات الرحلة باعتبارها نوعا أدبيا قائم الذات في البناء والتركيب والدلالة، ومنساقة إلى اقتصاد يختزل في التعبير وينشد إلى الخبر وهو ما يمكن تعميمه على هذا المقطع نفسه.

(*) مع إخبارنا بتعففه من الدخول إلى كنيسة القيامة بما ترمز إليه من إشارة بتكذيب القرآن
(77) ص ٣٥٠ اللجنة.

الفصل الثاني

أثر الإسلام في وحدة الثقافة العربية

د. إبراهيم رشاد محمد صبري(*)

١- تمهيد:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد(ﷺ) .

وبعد . . . ،

فإن ثقافة كل أمه تمثل مقومات وجودها، وشخصيتها، ولها حدودها المعروفة.

كما أنها تمثل النبع الذي يعطيها ماء الحياة والقوة، ولذلك كان من الضروري لأمة تحافظ على حياتها ومقوماتها، أن تحافظ دائما على صفاء هذا النبع، وعلى استمرار عطائه، وتحول دون تجفيفه أو تلوثيه أو تسميمه، حتى لا تقضي على حياتها.

وإذا كانت الثقافة لأمة جزءاً من ذاتها ومقوماتها الشخصية، فإنه يتعين على الأمة أن تحافظ على ذاتها وشخصيتها، أكثر مما تحافظ على مجرد حياتها ومالها، لأن المعتقدات وما يتصل بها أغلى عند الإنسان، وفى الحقيقة، من المال والنفس.

ومن هذا كان لكل أمه ثقافتها الأصيلة، التي كونتها عوامل متعددة، ورسختها في النفوس، فأعطت الأمة روحها وطعمها الذي يختلف عن طعم ومذاق وروح الأمم الأخرى وثقافتها التي كونتها.

لذلك تختلف الثقافات، وتتنوع بين فرد وفرد، وبين مجتمع ومجتمع، كما تتنوع الحضارة، لأنها منبثقة من الثقافة وقائمة عليها، فمن نوع ثقافة الأمة تكون حضارتها، تتغذى منها، وعلى حسب نوع الغذاء الثقافي تكون حضارة الأمة، حضارة صالحة أو

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية المساعد ورئيس قسم الدراسات الإسلامية ـ كلية الآداب بقنا ـ جامعة جنوب الوادي.

حضارة فاسدة، حضارة تحكمها النظرة المادية وتقديس المادة، أو حضارة قامت على أسس وقيم فاضلة ويصبح من الصعب نقل ثقافة أمة إلى أمة أخري، وزرعها فيها.

والثقافة العربية من أهم وأول مقوماتها، الدين بعقائده وآدابه والعروبة. وإذا انفكت عرى الارتباط بين الأمة- نفسيا وعمليا- وبين دينها ونظمه وتعاليمه المؤثرة فيها، تفتتت ثقافة الأمة، وضعفت بالتالي حضارتها، وتمكن عدوها منها بعد ضعف مقاومتها.

وإذا أهملت أمه لغتها وآدابها وموروثاتها القديمة، ولم تعن أو تعتز بها، انفسخ المجال تلقائيا للغة وآداب وتقاليد أخرى لتحل محلها، وتغزوها على مر الزمن وبالتدريج.

ولا ريب أن الثقافة العربية المعاصرة هي حلقة من حلقات متصلة، منذ فجر الإسلام، من حيث إن الإسلام هو الذي صنع الثقافة العربية بمعطياته الأساسية (القرآن والسنة) التي قدمت عطاء ضخما للسان العربي، ولأمة الإسلام وللإنسانية كلها، هذه المفاهيم والمعطيات، والقيم التي أثرت حياة المسلمين الاجتماعية وفكرهم، فيما يتعلق بالجوانب الثلاث: العقيدة والشريعة والأخلاق، على نحو لم تظفر أمه بمثله من قبل.

وتقوم في العصر الحديث محاولات تغريبية قادها الاستشراق والتبشير والعلمانية ترمى إلى فصل الثقافة العربية المعاصرة عن حلقاتها المتتابعة، وعن تيارها الأصيل الممتد منذ فجر الإسلام، في محاولة لخلق ما يسمى بالنظرة الغربية العلمانية المنفصلة عن الماضي والتاريخ القديم والتراث.

وهي محاولة باطلة وزائفة تهدف إلى تحويل مجرى الثقافة العربية وجهه غربية وذلك بإدخال تيارات وافدة.

كما أن الدعوة إلى تحرير اللغة هي دعوة مغرضة يراد بها عزل اللغة العربية عن القران، والإيغال بها في متاهات العامية، وبذلك تنفصل الأقطار العربية كأمة، وتنعزل عن ثقافتها وتراثها الإسلامي.

وفى هذه الأيام تهدد رياح العولمة كل الهوايات الوطنية المهتزة، وتوشك أن تمحوها أو تهمشها. والخطر الأكبر الذي يهدد الثقافة العربية، هي خضوعها لعوامل الفرقة والتناحر بين عناصرها المختلفة، والسعي من جانب بعض أطرافها لإلغاء الآخر واستبعاده، أو حتى تجاهله والتقليل من دوره فيها.

وقوة الثقافة العربية في وحدتها، فقد بزغ نورها مع الدين الإسلامي، وانتشرت بانتشاره، فهي لا تخص بلداً بعينه، ولا شعبا بمفرده، ولا جماعة عرقية مهما بلغت درجة أصالتها، وإنما تخص جماع روح هذه الأمة.

والحفاظ عليها من الاحتواء والتبعية والانصهار في ثقافات الأمم الأخرى، لا يكون إلا بالإسلام، وتلك قاعدة أساسية قام عليها الفكر الإسلامي، والثقافة العربية ذات المصدر الإسلامي.

ومما لا شك فيه أننا لا نرفض الأفكار الصالحة لنا، أياً كانت. وكان نوعها ومصدرها، "فالحكمة ضالة المؤمن، أني وجدها فهو أحق بها"، لكننا نرفض الفكر الذي يحمل طابعا غير طابعنا ومبادئنا وقيمنا وتعاليم ديننا، نرفض الفكر الذي يتعارض مع تقاليدنا وموروثاتنا، الذي يتصادم مع لغتنا وآدابها، ومع إحساسنا بالجمال. نرفض أي فكر يهون من شأن عقيدتنا أو وطننا وأرضنا وأمتنا، أو من جنسنا العربي، ولو كان صادراً عن واحد منا. نرفض الفكر الذي يتصادم مع ثقافتنا وأفكارنا الأصيلة، إننا نقف في وجه الغزو الثقافي.

إن الثقافة العربية الإسلامية هي صلة وصل، وجسر تلاق بين مشرق العالم ومغربه، وبين شماله وجنوبه، وكانت دائماً وآمل أن تظل كذلك بمنزله السفير فوق العادة، الذي يتجاوز الحدود الجغرافية بأبعادها السياسية، ويعلو على الخلافات اللحظية.

واللغة العربية هي لغة هذه الثقافة ارتبطت بهذا الكتب العظيم، القران الكريم، الذي حفظها خمسة عشر قرنا، فأبقى فكر القرن الأول حياً نابضاً لقارئ اليوم، دون أن يحتاج إلى معين.

كما أن اللغة العربية هي لغة أمة، ولغة فكر. فمن حيث هي لغة أمه هي الأمة العربية، تعد حافظة لوحدة شعوب هذه الأمة وفكرها وتراثها. ومن حيث لغة فكر فهي لغة المسلمين في مختلف إنحاء الأرض، ويبلغ عددهم اليوم ألف ومائتين مليون تجمعهم جامعة القرآن والسنة والفقه، وكلها ميراث اللغة العربية.

وهكذا ارتبطت اللغة العربية بالإسلام والقرآن، وعاشت معه ونمت في ظله، وكانت لغة الثقافة العربية، وقد أتاح لها الإسلام أن تتغلب على مختلف اللغات في العالم الإسلامي، وأن تأخذ المكان الأول فيها. وكانت قدرتها على التطور عاملاً فعالاً في بقائها

واستمرارها وتطورها. وبقاء الأمة عالياً ما بقيت لغتها حية وقوية. وهذا هو موضوع بحثنا الماثل.

٢- العرب والإسلام:

لم يكن المجتمع المكي إبان ظهور الدعوة الإسلامية مجتمعاً تتحكم فيه الخلافات القبلية فقط، بل كان مجتمعاً يكاد يكون طبقياً بالمعنى الحديث للكلمة. فقد تمثل في الهوة الواسعة التي كانت تفصل بين الأغنياء والفقراء والأشراف والعامة والسادة والعبيد. وقد جاءت الدعوة الإسلامية رفضاً تاماً للمظالم والآفات التي كانت تتحكم بهذا المجتمع، وقد طرحت بديلاً يتلخص بالمساواة والعدالة والإخاء بين المؤمنين، أتباع الدين الجديد، معلنة الحرب على كل ما ينتمي إلى الثورة المضادة من فلول مجتمع الظلم والطغيان والتمييز بين المواطنين، واستعباد الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً. تجسدت عدالة الإسلام ومساواته وإخائه بين المؤمنين في العبادات والشعائر الدينية والتشريعات والممارسات(١).

كما أن الإسلام هذب في العرب العصبية، فأزال العنجهية من بين صفوفهم، وحارب فيهم الفرقة والشتات، وجمعهم على كلمة سواء، وألف بين قلوبهم، صيرهم بعد العداوة أخوة متحابين، ونقلهم من نظام القبائل المتفاخرة المتكاثرة المتناحرة، إلى مجال الأمة المتحدة المتكافلة المتضامنة. التي يحس كل عضو فيها بمشاعر بقية الأعضاء، وصدق المولى ﷻ إذ يقول: ﴿... إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا...﴾(٢).

هذا الإسلام الذي نادى بالتوحيد، استطاع أن يشعر ذلك العالم المشتت الأطراف بوحدته، وأن يجعل هذه البيئة المترامية الأطراف حول الرافدين وحول النيل، وامتداداً إلى الشرق في أرض فارس، حتى ما وراء النهر، تشعر بأنها تكون حضارة واحدة، أو أمة واحدة، يربطها شعور واحد.

وقبل أن يجيء الإسلام، كانت المفاهيم والمدلولات عند العربي الجاهلي لا تعني إلا رمح المحارب وقوسه، فما أن ظهرت الدعوة الإسلامية بكل ما جاءت به من خضم زاخر في مبادئ الأخلاق العربية والاجتماعية جميعاً، حتى قفزت المفاهيم قفزة هائلة، نقلتها من ميادين الرماح والأقواس إلى فطنة قفزت ليكون قادراً على مشكلات الحياة.

---

(١) راجع: معالم على طريق تحديث الفكر العربي- معن زيادة- عالم المعرفة، الكويت- ص١٠٤.
(٢) آل عمران: (١٠٣).

وانتقل الإسلام بالعرب من المحلية الضيقة في الجزيرة العربية إلى العالمية في الإمبراطوريات المجاورة في الأمصار.

ولم يقف الإسلام عند العروبة، وإن كان العرب هم العنصر الفاعل في البداية، لأنهم كما قال عمر بن الخطاب: مادة الإسلام. ودخلت شعوب أخرى أكثر تقدماً، منهم الفرس، وصبغ هذه المتجمعات بصبغته.

كما كان من أهداف هذا الدين الحنيف، نقل ولاء الفرد من القبيلة وأعرافها البالية، إلى الأمة المسلمة ومثلها العليا. لذلك نراه يلجأ إلى العقل، ليحرك به الوعي الذاتي للفرد، ويدفع به إلى الاستقلال في الرأي، ويحمله على فك ارتباطه بالقبيلة، فتتدافع سور القرآن، سواء منها المكي أو المدني بآيات الدعوة إلى النظر العقلي.

وبدت الحاجة إلى اعتماد العقل أكثر بعد اتساع رقعة الإسلام، ودخول أمم متحضرة فيه، وبروز مشكلات جديرة معقدة لم تألفها نصوص الشرع، فقد تأكد مبدأ الرأي والقياس والاجتهاد، مما يعكس التلاحم بين العقل والنقل في أمور الدين.

وعن الإسلام نشأت الحضارة العربية، ومن الحضارة العربية تولد العلم العربي الذي ساهم في تكوينه مفكرون من مختلف الجنسيات، ولكن بلسان عربي وفى ظل الدين الحنيف.

لقد خطب النبي محمد (ﷺ) خطبة جامعة فقال: "يا أيها الناس، إن الرب واحد، والدين واحد، والأب واحد، ومن أسرع به عمله، لم يبطئ به نسبه، ومن أبطأ به عمله، لم يسرع به نسبه، ومن دخل في هذا الدين فهو من العرب".

ولم يكن الإسلام ديناً بالمعنى التقليدي للدين، وإنما هو نظام جديد لا يكتفي بمعالجة القضايا التي عالجتها الأديان من قبله، من تنظيم العلاقة بين الفرد وربه فحسب، أو تنظيم العلاقة بين الإنسان وأخيه في داخل مجموعة صغيرة مما ينطبق على اليهودية، التي لم تعد في نهاية تجوالها ـ بعد أن حرفها اليهود على حسب أهوائهم ـ سوى ديانة قومية خاصة لمجموعة من البشر بعينها.

وأتت المسيحية لتغير هذه النظرة، ولتجعل من الله الذي ادعى اليهود أنه إلههم القومي دون بقية البشر، وأنهم شعبه المختار دون جميع الناس إلهاً لكل الناس، ولتجعل رسالة الدين لكل البشر محبة وإخاء، ولكنها لم تتوسع في تنظيم حياة المجتمع، بل تركت ما لله لله، وما لقيصر لقيصر[٣].

(٣) تاريخ العلوم عند العرب ـ أحمد سعيد الدمرداش ـ دار المعارف ـ ص٦.

إن اختيار العرب لحمل أمانة الدعوة الإسلامية، واختيار اللغة العربية لنزول القرآن، من الأمور التي ما تزال بعيدة الأثر في دراسات الأجناس واللغات والأمم. لقد انتقل الإسلام بالعرب من المحلية الضيقة في الجزيرة العربية إلي العالمية، حيث اختار الله هذه الأمة القائمة في قلب الجزيرة العربية لهذه الرسالة فاستجابت وحملت لواء الأمانة، واندفعت بها إلى آفاق الأرض، واستطاعت أن تقيم هذا المجتمع الإسلامي الكبير في فترة قليلة لا تتجاوز سبعين عاما، واستطاع الإسلام إن يعطى الأمة العربية هذه الوحدة وهذا الشكل الذي جعل منها أمه، بعد أن كانت مجموعة من القبائل، كما أعطى اللغة العربية هذه المكانة الخطيرة بين لغات الشرق والغرب حين نزل القرآن بها، هذا القرآن الذي حفظ هذه اللغة من التمزق إلى لهجات على هذا المدى الطويل، بينما تمزقت لغات كاللاتينية، وماتت لغات أخرى كثيرة، واستطاع العرب وحدهم إن يفهموا النصوص المكتوبة منذ خمسة عشر قرنا، بينما لا يتاح الآن لأمة من الأمم أن تفهم من نصوصها المكتوبة ما يتجاوز عمره ثلاثة قرون.

٣- موقف الإسلام من العرب واللغة العربية:

في الحقيقة إن الإسلام بمبادئه السمحة لم يقف من العرب واللغة العربية موقف المجافاة، بل يعتبر حبها من الإيمان، والسبيل إلى عزة الإسلام. يقول سبحانه: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (٤) ويقول: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ...﴾ (٥) ويقول: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ...﴾ (٦). ويقول: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (٧)، ففي قوله سبحانه: ﴿... قُرْآنًا عَرَبِيًّا ...﴾ إظهار لفضل اللغة العربية على سائر اللغات، وفى قولة: ﴿... لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ...﴾، ﴿... جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ...﴾، ﴿... بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ ...﴾ إظهار لشرف العرب اللذين بعث الرسول منهم، ونزل القرآن الكريم بلغتهم، وبزغ النور الرباني من جزيرتهم.

وفى فضل العربية يقول (ﷺ): "يا أيها الناس، إن الرب واحد، وإن الأب واحد، وإن الدين واحد، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم

---

(٤) فصلت: (٣).
(٥) الزخرف: (٤٤).
(٦) التوبة: (١٢٨).
(٧) الجمعة: (٢).

بالعربية فهو عربي "[8]، ويقول (ﷺ): "ألا إن العربية اللسان، ألا إن العربية اللسان"[9].

فالعربية هي لسان الإسلام، ووعاء ثقافته، ولغة كتابه وسنته، والعرب هم عصبة الإسلام، وحملة رسالته الأولون، وهم الذين بعث فيهم الرسول(ﷺ) من أنفسهم ليتلو عليهم آيات الله، ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، ثم ينطلقوا في الأمم دعاة ومعلمين.

وأرض العرب هي أرض المقدسات الإسلامية، فيها الكعبة البيت الحرام وقبلة أهل الإسلام. وفى أرض العرب مسجد النبي (ﷺ)، ومثوى رفاته الشريف وفيها كذلك المسجد الأقصى الذي بارك الله حوله.

4- معنى الثقافة:

جاء في معجم مجمع اللغة العربية: الثقافة: كل ما فيه استنارة للذهن وتهذيب للذوق، وتنمية لملكة النقد والحكم لدى الفرد والمجتمع... وفرق بينها وبين الحضارة على أساس أن الأولى ذات طابع فردى وتنصب بخاصة على الجوانب الروحية، في حين أن الحضارة ذات طابع اجتماعي ومادي غير أن الاستعمال المعاصر يكاد يسوى بينهما.

ففن الثقافة العامة تشمل الجانب الفكري والروحي من الحياة، فهي في مفهومها الجديد: هي نمط الحياة وأسلوبها، وإذا كان العلم لا وطن له، فإن الثقافة لها وطن.

والثقافة العربية ذات جذور ضاربة في الأرض، وذات فروع ممتدة تحتل رقعة واسعة في جميع الاتجاهات.

ولا يجوز لنا أن نتصور أننا نستطيع أن نبعث هذه الثقافة العربية بعثاً جديدا إلا إذا غذينا هذه الشجرة عند جذورها الضاربة في أرض الأمة العربية، وعند فروعها وأوراقها الممتدة إلى خارج الأمة، وإلا إذا نظرنا إلى ثقافتنا على أنها عين الحياة ووجهها المعبر وشخصيتها الخالدة.

كما عرفت الثقافة بأنها "مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعة وشخصيته"[10].

(8) حديث رواه الحافظ ابن عساكر عن مالك.
(9) حديث رواه ابن كثير عن معاذ بن جبل ﷺ.
(10) شروط النهضة - مالك بن بني - ت: عبد الصبور شاهين - دار الفكر، سورية 1986م ص83.

وهـذا التعـريف للـثقافة يعكـس حـضارة معيـنة ، والـذي يتحـرك في نطاقـه الإنـسان المتحـضر ، كمـا يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان وفلسفة الجماعة ، أي (معطيات) الإنسان ، ومعطـيات المجـتمع ، مـع أخذنا في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المعطيات في كيان واحد ، تحدثه عملية التركيب التي تجريها الشرارة الروحية ، عندما يؤذن فجر إحدى الحضارات .

ولا يمكن أن نتصور تاريخاً بلا ثقافة ، فالشعب الذي فقد ثقافته في جميع أدوارها من لدن آدم ـ لا يسوغ أن تعتبر علماً يتعلمه الإنسان ، بل هي محيط به ، وإطار يتحرك داخله ، يغذى الحـضارة في أحـشائه ، فهـي الوسـط الـذي تتكون فيه . جميع خصائص المجتمع المتحضر ، وتتشكل فيه كل جزئية من جزئياته ، تبعاً للغاية العليا التي رسمها المجتمع لنفسه .

وإذا كانـت الـثقافة هي الجسر الذي يعبره المجتمع إلى الرقى والتمدن ، فإنها أيضا ذلك الحاجز الذي يحفظ بعض أفراده من السقوط من فوق الجسر إلى الهاوية .

وعلـى ذلـك فـإن الـثقافة تـتدخل في شئون الفرد ، وفى بناء المجتمع ، وتعالج مشكلة القـيادة فـيه ، كمـا تعـالج مشكلة الجماهير . وقد أورد المسدي وصفا مانعا للثقافة العربية ، معترفـا إياهـا بأنهـا " مناط الشخصية العربية ، ومستودع قيمها ، ووعاء حكمتها ، وحقيقة هويتها الحضارية "(١١) .

فمـن خصائـصها ، أنهـا ثقافـة إنـسانية أصيلة ، شاملة لمظاهر المادة والروح ، ذا عراقة تاريخية ، تتميز بقيم فكرية عالية وقيم الحق والعدل والمساواة ، واحترام المعرفة ، ثقافة تتمثل الثقافات الأخرى دون إذابة أو ذوبان ، تنفرد بجهاز لغوى ليس له مثيل في السعة والمرونة .

٥- أثر الإسلام في وحدة الثقافة العربية:

إن الإسلام دين ورسالة سماوية ملهمة ، جاءت نتائجها على أرض الواقع تشبه الثورة ثقافياً واجتماعياً وسياسياً واقتصادياً .

عالمية الرسـالة الإسلامية ، وتوجه القرآن والإسلام عموماً إلى جميع الشعوب والأمم ، والتوحـيد الـشامل ، والتنزيه المطلق الذي أزال البدائل والوسائط بين الإنسان والله ، منتزعاً طابـع القداسـة عـن أي سلطة إلا السلطة الإلهية ، والخطاب العقلاني الذي تميز به القرآن ، والعدالـة والمساواة والإخاء بين بنى الإنسان ، المؤمنين منهم بشكل خاص ، هي أهم المبادئ

---

(١١) الثقافة العربية وعصر المعلومات ـ نبيل علي ـ عالم المعرفة ، الكويت ص١٢٨ .

التي شكلت الأرضية الصلبة الثابتة التي تأسست عليها الثورة الثقافية، بل الثورة الشاملة التي جاء بها الإسلام[12].

انطلق العرب مزودين بهذه المبادئ الأساسية، مواجهين ثقافات شعوب العالم رغم أن أكثر هذه الشعوب كانت تبز العرب في إنجازاتهم المادية والعلمية المعرفية بشكل عام، إلا أن ما أحدثته الثورة الثقافية في داخل الجزيرة، والآفاق الرحبة التي فتحتها أمام حملة الرسالة الجديدة، جعلت هؤلاء لا يشعرون بأي مركب نقص أمام الثقافات التي واجهوها، واستطاعوا أن يفيدوا منها على نطاق واسع، وأن يستوعبوها ضمن إطار ثقافتهم الجديدة. وقد أثمر ذلك مركباً ثقافياً جديداً هو الثقافة العربية الإسلامية التي شكلت الشريحة العليا لمجموعة من الشعوب الإسلامية التي استظلت بظل حضارة واحدة هي الحضارة العربية الإسلامية. وقد أصبحت هذه الحضارة واحدة من أبراز الحضارات التي عرفها العالم.

وصبغت الثقافة العربية بالصبغة الإسلامية التي أعطتها صفة القوة والصمود أمام أي ثقافة أخرى، وأثبتت القيادة العربية الإسلامية قدرتها على اكتساب صناعة الإدارة والسياسة مع القتال، وتلخصت الخطوط العريضة للإدارة والسياسة العربيتين الإسلاميتين في: احترام عقائد الشعوب وأعرافها وعاداتها وتقاليدها، فلم تحمل الأمم والشعوب المغلوبة على اعتناق الإسلام ـ كما تؤكد الأحداث والوقائع التاريخية ـ فقد كان الهدف: رفع الظلم عن الرعايا، واكتساب ثقتهم وعدم تهديدهم في حياتهم وأرزاقهم، واعتبارهم أخوة لهم إن لم يكن في الدين، ففي العلم والمعرفة والمشاركة في الإنسانية.

"وكان العرب بعد أن يستتب لهم الأمر في مجتمع من المجتمعات، يستعينون بأبناء ذلك المجتمع، ويفيدون من خبرتهم وثقافتهم وتراثهم السابق، وقد نهجوا هذا المنهج في ميدان الإدارة والسياسة عموماً تأليفاً جديداً يضم تراث العرب الإسلامي، وما قبل الإسلام، إلى جانب ما أخذوه واقتبسوه من تجارب غيرهم، تجد طرفاً من هذا، وطرفاً من ذاك، إلا أنك تجد فيه أولاً وقبل كل شئ التجديد والابتكار"[13].

وقبل أن ينقضي القرن الثاني الهجري، كان العرب قد أخذوا يتربعون على عرش الثقافة في العالم، يصنعون حضارة سيكون لها فاعلية كبرى في مستقبل البشرية، شكلت

(١٢) راجع: معالم على طريق تحديث الفكر العربي ـ متعن زيادة ـ عالم المعرفة، الكويت ص١٠٤.
(١٣) معالم على طريق تحديث الفكر العربي – ص١٠٨.

فيما بعد الأرضية التي قامت عليها نهضة أوروبا وما تبعها من تطورات عالمية، وقد كان عصر خلفاء العباسيين الأوائل عصر الازدهار الثقافي والحضاري في كافة الميادين.

وإذا كانت البلاد التي فتحها العرب وأقاموا عليها دولتهم مترامية شاسعة، تضم مجتمعات مختلفة ثقافياً وحضارياً، ومتفاوتة في درجة تقدمها وحظها من التطور، فقد كان من الطبيعي أن تكون التأثيرات المتبادلة بين العرب وشعوب هذه المجتمعات مختلفة ومتفاوتة أيضاً. ويلمس الدارس لحضارة العرب وتاريخها هذه الحقيقة، وهذا ما وقف عليه غوستاف لوبون حيث يقول: "تشتمل حضارة العرب التي دامت ثمانية قرون على درجات كثيرة، خلافاً لما ذهب إليه المؤرخون الذين تعودوا للبحث عن حضارة العرب أن ينظروا إليها من خلال أمة واحدة ودور واحد، وكان للعمارة والآداب والعلوم والفلسفة والدين درجات تطور مختلفة باختلاف الأقطار التي خضعت لسلطان العرب، ولم يمنع ذلك من أن يكون للعرب تراث مشترك من الناحية الدينية والناحية اللغوية، ما دام الإسلام دينهم، والعروبة لغتهم، ولكن وحدة اللغة والدين لا تعنى وحدة حضارة العرب في مختلف البلدان التي خضعت لشريعة محمد (ﷺ)"(١٤).

تابع العرب نشاطهم العلمي والعملي، وقادوا المسيرة الحضارية مواصلين المهمة التي قامت بها الشعوب التي أخذوا عنها، فأضافوا إلى ما أخذوه، وجددوا وابتكروا، فاجتذب ذلك العلماء والحكماء أهل البحث والنظر ورجال الفن والآداب من جميع الأصقاع، فكان بينهم السريان والفرس والأقباط المصريون والهنود والكلدان وغيرهم، ولم يكن العرب ليستطيعوا أن يرتقوا المرتبة العالمية التي ارتقوها لولا استعارتهم من علم غيرهم، وإفادتهم من معرفة من تقدم عليهم.

"وقد أنشأوا مؤسسات خاصة لنقل علوم هذه الشعوب، أشهرها بيت الحكمة ببغداد، وأشادوا المكتبات، فاتسع نطاق النقل وامتد على مدى قرنين من الزمان، فكان ذلك أساساً من الأسس التي قامت عليها نهضة العرب الكبرى" (٣)(١٥).

وقد لخص غوستاف لوبون هذا في عبارة موجزة حيث قال: إن العرب استطاعوا أن يبدعوا حضارة جديدة مستعينين بما استعاروا من الفرس واليونان والرومان(١٦).

---

(١٤) حضارة العرب ـ غوستاف لوبون ـ ترجمة: عادل زعيتر ـ طبع عيسى الحلبي، القاهرة ـ ص١٥٠.
(١٥) حركة الترجمة في المشرق الإسلامي ـ رشيد حمد حسين ـ طرابلس، ليبيا ـ ص١١٢.
(١٦) حضارة العرب ـ ص١٧٩.

وكان من الطبيعي أن يكون الأخذ والعطاء قويين خلال فترة الحكم المباشر على الأقل. أخذ الفرس عن العرب الدين الجديد، أصبحت اللغة العربية هي لغة الدين والعلم والأدب والفلسفة، وفي مقابل أخذ العرب الكثير عن الفرس، ولا سيما في المرحلة الأولى من احتكاكهم بهم، وقد أسهم ذلك في تكوين مركب ثقافي غربي جديد، ليصبح هذا المركب بعد ذلك هو الثقافة الأولى، وهو الثقافة المتقدمة التي تصب فيها جهود المثقفين العرب وغير العرب، ممن يدورون في فلك الثقافة العربية الإسلامية.

٦- علاقة الإسلام بعناصر منظومة الثقافة:

يرتبط الدين الإسلامي ارتباطاً بجميع عناصر منظومة الثقافة: الفكر، اللغة، التربية، الإبداع، الإعلام، التراث.

أما عن علاقة الإسلام بالفكر: فهي علاقة اندماج في أغلب مدارس الفكر الإسلامي، يوضحها لنا الغزالي قائلا: "لا غنى بالعقل عن السماع، ولا غنى بالسماع عن العقل، ويرمى بالجهل من يكتفي بالنقل في معرفة الدين، ويرمى بالغرور من يكتفي بالعقل دون أنوار القرآن والسنة"[١٧].

وعلاقة الإسلام باللغة: علاقة لا تنفك أبداً، حيث لا يستقيم الأول إلا بالثاني، فالنصوص الدينية من قرآن وسنة لا يستقيم معناهما إلا باللغة العربية، يقول ابن تيمية: "واللغات من أعظم شعائر الأمم التي بها يتميزون... واعلم أن اعتياد اللغة يؤثر في العقل والخلق والدين تأثيراً قوياً بيناً، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، أو ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"[١٨] وقال عمر ﷺ: "تعلموا العربية فإنها من دينكم، وتعلموا الفرائض فإنها من دينكم".

إن الإسلام من دون لغة القرآن وعلوم القرآن، إسلام ناقص الماهية، واللغة العربية جزء من ماهية القرآن. يقول الأستاذ الزيات: إن المسلمين اعتقدوا بحق أن لغتهم العربية جزء من حقيقة الإسلام، لأنها كانت ترجماناً لوحي الله، ولغة لكتابه، ومعجزة لرسوله، ولساناً لدعوته، ثم هذبها النبي الكريم (ﷺ) بحديثه، ونشرها الدين بانتشاره، وخلدها بخلوده. فالقرآن لا يسمى قرآناً إلا فيها، والصلاة لا تكون صلاة إلا بها. لذلك سارعوا إلى تعلمها والتكلم بها، والتأليف فيها، والتعصب لها، والدفاع عنها، والدعوة إليها، حتى

---

(١٧) إحياء علوم الدين - أبو حامد الغزالي - ج٢ص١٣٨.
(١٨) اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم - ابن تيميه - مطبعة المدني - القاهرة ص٢٠٣.

حلت محل الفارسية في العراق، والرومية في الشام، والقبطية في مصر، والبربرية في المغرب. وأصبحت في عصر بني العباس-وهو عصرها الذهبي-لغة الدين والأدب والعلم والسياسة والإدارة والحضارة في أكثر الدنيا القديمة "[19].

ومن هنا كانت الثقافة العربية قائمة على ركنين أساسيين: الإسلام بعلومه المختلفة، واللغة بفنونها المعروفة. وهذان الركنان يشد أحدهما الآخر ويمسكه، فالثقافة العربية بغير الإسلام تنكمش وتزول، والإسلام بغير العربية يستعجم ويضمحل.

واللغة العربية وهي تختلف عن اللغات الأخرى بظاهرة نزول القرآن ومن ثم فلم تعد لغة أهلها أو لغة عصر بذاته، فيكون من حق أهل هذا العصر أو هذه الأمة أن تعمل فيها عملها.

فاللغة العربية ليست لغة قطر واحد، ولكنها لغة العرب عامة وهي لغة وطن للعرب، ولغة ثقافة لألف ومائتين مليون مسلم، ومن هنا صعوبة القول بقدرة أحد على التصرف فيها من خلف هذه الملايين، ودون إرادتهم، وبعمل قد يفسد عليهم ثقافتهم واتصالهم بالفكر الإسلامي وبالقرآن وأسس نفسه التي ارتبطت باللغة العربية ارتباطاً جذرياً.

والقرآن يضع اللغة العربية أو اللسان العربي في موقف لم تعرفه لغة من لغات البشر على كثرتها، وهذا الوضع ينطلق من عدة مسلمات:

أولها: أن القرآن كلام الله، وقد شاءت إرادته سبحانه وتعالى أن ينزل هذه المعاني الإلهية بلسان عربي مبين.

وثانيها: أن موضوعات البيان القرآني ذات طابع إلهي لم تعرفه البشرية في كل لغاتها، ولم يكن للعرب عهد بمثل تلك الموضوعات.

وثالثها: أن من نزل عليه هذا البيان لم يكن ذا سمعة بيانية في شبابه، ولم يشتهر في العرب شاعراً أو خطيباً، أو مبيناً بأي فن من فنون الكلام، بل كان اهتمامه كله منحصراً في التجارة، وحديث التجارة.

ورابعها: أن هذا الكتاب قد جاء رسالة خالدة لكل الناس، في كل زمان، وفى كل مكان، مهما تقدمت الحضارة، واتسعت دائرة العلم[20].

(١٩) نقلا من كتاب(حقيقة القومية العربية) ـ محمد الغزالي ـ دار الكتب الحديثةـص١٨.

(٢٠) انظر: حديث عن القران ـ عبد الصبور شاهين ـ طبع أخبار اليوم ـ ص٤٠، ولا يعرف قدر القرآن إلا أمة ربيت على تعاليمه، وعقول ارتوت بمعينه، ونفوس مشوقة إلى بيانه، أولئك الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم.

فكـان القـرآن معجزة اللغة والفكر معاً لكل اللغات وكل البشر، ولسوف يظل القرآن هـو الآيـة البيانية الصوتية، والكونية والعقلية التي جعلها الله دستور هذه الأمة منذ كانت، إلى أن ينتهـي هـذا الخلـق الأرضـي، فهـي ولا شـك أمـة القرآن، صنعتها آياته وتعاليمه، وارتباط وجودها بوجوده محفوظاً بعناية الله العليم الخبير.

وقد كفل نزول القرآن مجموعة من النتائج في وجود اللغة العربية:

أولها: أن العرب جميعاً تشبثوا باللغة الفصحى، لأنها لغة الوحي والعقيدة.

ثانيها: أن اللـهجات العامية اقتصرت على حيز ضيق جداً من ممارسة الحديث الخاص بين الأفراد، مع اتساع مجالات استخدام الفصحى القرآنية.

ثالثها: أن مرور الزمن، وتتابع الأجيال لم يكن له تأثير على بقاء اللغة العربية الفصحى إلا مزيداً من تفاعلها مع القرآن، حيث بقيت لغة الأمة العربية الخالدة بخلود القرآن.

رابعهـا: أن نطـاق اللغـة العـربية قـد اتـسع بحيث امتد إلى كل المسلمين في أنحاء العالم فهم يقـرأون القـرآن بالعـربية ويتعـبدون بحـروفه، ويتخذون طريقة كتابته وسيلة لتسجيل لغاتهم، وهذا في حد ذاته نصر حققه القرآن للعربية، على مستوى عالمي.

خامسها: وهـذا هو الأهم-كانت آية القرآن اللغوية إعلاناً عن صلاحية اللغة العربية علمياً وإنسانياً لحمل وترشيد مفاهيم الحضارة والتعبير عنهما مهما يكن مستواها، لأن اللغة الـتي تتـسع للقرآن وآياته بهذا الاقتدار البالغ، لابد أن تكون أقدر على التعبير عن أي مستوى من مستويات تقدم الإنسان عبر كل العصور[21].

ويقـول الرافعـي عـن علاقـة القـرآن بالعربية: "إنما القرآن جنسية لغوية تجمع أطراف النسبة إلى العربية، فلا يزال أهله مستعربين به، متميزين بهذه الجنسية حقيقة أو حكماً"[22].

وخلاصـة القـول إن القـرآن الكـريم هـو الذي يحفظ اللغة العربية، كما أنه ليس ممكناً تحقـيق نهـضة جديـدة في الأمـة العـربية إلا على أساس العودة إلى لغة القرآن لفظاً ومعنى، تلاوة وتدبراً، نصاً وتطبيقاً.

أمـا علاقـة الإسـلام بالتربـية: فتتمثل في منهجية التعليم والدعوة، حيث التركيز على

(٢١) حديث عن القران ـ ص٥٨.
(٢٢) تحت راية القران ـ مصطفى صادق الرافعى ـ دار الكتاب العربي، بيروت ـ ص ٤٧.

أساليب الحوار والتفاعل، التي جاء بها الإسلام، متضمنة مسيرة النبوة بكل ما حفلت به من ألوان الحوار وأساليبه وأنواعه ومشاهده، منذ بدء الخليقة، حيث حوار الله مع الملائكة حول خلق آدم عليه السلام، وحواره ﷻ مع آدم وزوجه، وحواره تعالى مع الشيطان، وحوار الأنبياء مع رب العالمين، وحوارهم مع أقوامهم في بيئات وأزمان مختلفة، وأساليب متنوعة الأمر الذي يشكل لأصحاب الرسالة الخاتمة مشهداً حوارياً متكاملاً لكل أساليب الحوار وموضوعاته، على مستوى الذات والآخر، كذلك مزج القيم الروحية مع المعرفة.

وعلاقة الإسلام بالتراث: علاقة تلاحم حيث التمسك بالأصول والجذور العقدية والفكرية والأخلاقية، في القرآن الكريم والحديث الشريف، والاعتزاز بلغته، لغة العلم الأولى في العالم كله لعدة قرون. إننا نمتلك تراث حافل، وكنوز من الثقافة المعرفة لا تقدر بملء الأرض ذهباً، ولا تملك أمة من الأمم عشر معشار ما نملك من تراث ثقافي[23].

والعلاقة بين الإسلام والتراث علاقة عضوية، من حيث إنه لا يمكن أن يوجد تراث إسلامي من غير أن يكون هناك إسلام. وكلمة(تراث) تعنى: "إسهام الإسلام في إنجازات النوع الإنساني بكل مظاهرها، وتعنى اتصال الإسلام ولقاءه وتأثيراته على ما يحيط به من العالم غير المسلم"[24] وهذا التعريف جعل الإسلام فاعلاً ومتفاعلاً، فاعلاً ومؤثراً في إنجازات النوع الإنساني، ومتفاعلاً بطريق الاتصال والتأثير في العالم من حوله.

وعلاقة الإسلام بالإبداع: علاقة وطيدة أيضاً، حيث حرية الإبداع المتمثلة في فتح باب الاجتهاد منذ بداية الإسلام، وتدريب الرسول (ﷺ) صحابته على ذلك، ومنه أنه أمر عمرو بن العاصي أن يحكم في بعض القضايا، فقال عمرو: أأجتهد وأنت حاضر؟ قال: نعم، إن أصبت فلك أجران، وإن أخطأت فلك أجر[25].

ففي مجال إعمال العقل وممارسة التفكير والاجتهاد، فإن الخطأ لا يقع ضمن دائرة التجاوز والعفو، وإنما يرقى إلى مستوى آخر، مستوى الأجر والثواب، وفى ذلك ما فيه من كسر حاجز الخوف، والدعوة إلى النزوع للتفكير والإبداع، لأن الخطأ في العلميات الفكرية والعقلية هو أحد السبل للوصول إلى الصواب، فهو من الطبيعة البشر، ومقتضى حريتهم، وهو في الحقيقة طريق الوصول إلى الصواب.

---

(٢٣) ومع هذا لم نحول هذا التراث إلى حاضر معيش، يسرى في كياننا، ويتغلغل في وجودنا الظاهر والباطن، ويتفاعل مع كل ذرة فيها، فنمتصه ونهضمه ونتمثله، ويغدو جزءا من حياتنا اليومية، بعد أن كان جزءا من أمسنا.

(٢٤) تراث الإسلام - شاخت وبوزورث - ترجمة: محمد زهير وغيره - عالم المعرفة، الكويت - ح١ ص١٥.

(٢٥) صحيح البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب اجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ.

وعلاقة الإسلام بالإعلام: هي علاقة متلازمة منذ بدايته، لأن الإعلام الإسلامي هو إعلام القيم التي تكمن وراء تخطيط وتطهير وتنقية كل ما يذاع ويشاع بمختلف أشكاله وأوعية فقراته الإعلامية، ليكون ذا منبت حسن، ومصب حسن، إنه إعلام الكلمة الطيبة والوعاء النظيف الذي يسهم بإعادة، بناء الإنسان، واسترداد إنسانيته، وتخليصه من العبودية لغير الله.

لقد "ارتكز الخطاب الإعلامي في القرآن والبيان النبوي على العقل، وانطلق من الوحي، وتوجه صوب الفطرة الإنسانية واستخدم الأسلوب البياني والبرهاني والعرفاني. وجاء الخطاب القرآني ثمرة للإحاطة بحال المخاطب من كل جانب"[26]، لذلك اهتم القرآن بفن صياغة الكلمة، والتوجه صوب الإنسان المناسب، وأخذ بمبدأ التدرج في التربية، وبناء اللبنات الفكرية والتشريعية.

٧- الإسلام يعتبر مكوناً لثقافة غير المسلم:

إن الإسلام يعتبر مكوناً لثقافة غير المسلم الذي يعيش في المجتمع العربي المسلم، لأن وجوده في هذا المجتمع يقتضي أن يجعله مسلماً بالثقافة والحضارة، وإن لم يكن مسلماً بحكم العقيدة والديانة، لأن الأخوة بين المسلمين ليست حاجزاً دون الإخاء مع غير المسلمين، بل يرتبط المسلمون مع غيرهم برابطة الإنسانية، فالنبي (ﷺ) قال: "الناس عيال الله، وأحب الناس إلى الله أنفعهم لعياله، ولم يقل المسلمون عيال الله".

وإذا كانت الوحدة الإسلامية هي المقدمة على كل وحدة أخرى من النسب، واللغة، والجوار، والمصالح المشتركة، فأية فائدة إذن أن يتحد نصارى العرب مع المسلمين منهم؟ والجواب على ذلك: إنه إذا كان القرآن جعل الرابطة الإسلامية فوق كل شيء، فإنه جعل الحق في المعاملات فوق الرابطة الإسلامية، حتى أنه سوى في الحق بين المسلمين وغيرهم، ونهى عن أن تكون العداوة الدينية سبباً لحرمان الأعداء من حقوقهم، فقال تعالى: ﴿...وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[27]. وقال في السورة نفسها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[28].

---

(٢٦) تجديد الخطاب الإسلامي-للمؤلف-حوليات كلية الآداب-جامعة عين شمس، ٢٠٠٣م.
(٢٧) المائدة: (٢).
(٢٨) المائدة: (٨).

فإذا كان الشرع الإسلامي لا يبيح لمسلم أن يجور على مسيحي، أو على أي إنسان كان من غير المسلمين، ولو كان عدواً له، وللإسلام عموماً، ويوجب أن يوفر لهذا العدو حقه غير منقوص، فأي مكان بعد هذا للخوف من الاجتماع مع المسلم في مجتمع واحد؟ وأي محذور من جعل القرآن رابطة الدين فوق كل رابطة، وهي لا تقدر أن تبطل حقاً، ولا أن تحق باطلاً في معاملات المسلمين مع غيرهم.

ونحن لا نرى في اختلاف العقائد الدينية سبباً لاختلاف العقائد السياسية، بما تقدم من إثبات الروابط الأخرى التي لا يمحوها اختلاف الدين.

وقد كان الخلفاء، بنو أمية، وبنو العباس، والفاطميون، والملوك الأيوبيون، ودولة المماليك، وغيرهم يعاملون المسيحيين كما يعاملون المسلمين، ويقربونهم، ويعولون عليهم في مصالح الدولة، ويتخذون منهم خواص.

لقد اشترك في صنع الثقافة العربية والحضارة العربية الإسلامية أهل الذمة والذميون، الذين أفاضت عليهم سماحة الإسلام الحرية في المساهمة في الترجمة والتأليف.

ففي القرن الأول من خلافة العباسيين، كان المترجمون من الإغريقية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية، هم الذين احتلوا المرتبة الأولى-على وجه الخصوص-من النشاط العلمي. وأشهر مدارس الترجمة التي وجدت في الإسلام، هي تلك المدرسة التي كان يترأسها أبو زيد حنين بن إسحاق العبادي(٨٠٩-٨٧٧م)، ثم ابنه أبو يعقوب، وابن أخته حبيش بن الحسن، ذكر بن إسحاق أكثر من مائة كتاب أصيلة باللغة العربية[29].

وهناك طائفة أخري من المترجمين والمؤلفين الذين كانوا من أصل صائبي، على رأسهم ثابت بن قرة الحراني، وهو من الذين مهدوا لحساب النهايات، ثم التفاضل والتكامل، ونحن مدينون له بترجمة أرشميدس وإقليدس وغيرهما، كما ندين له بكتاب الذخيرة في الطب، وهو يبحث عن علاج الأمراض بوجه خاص.

ولم يكن المؤرخون والعلماء، المعنيون بالطبقات يفرقون في صناع الحضارة العربية الإسلامية بين المسلمين والمسيحيين، حيث ترى ترجمة إسحاق ابن شليطا، الطبيب البغدادي في كتاب أبن أبى أصيبعة، في طبقات الأطباء، ونجد مع إسحاق، الطبيب الأندلسي في الكتاب نفسه، وفى كتاب القفطى في طبقات الأطباء أيضاً، ونجد إلى

(٢٩) راجع: تاريخ العلوم عند العرب-دار المعارف-ص١١.

جواريهما الطبيب الصيدلاني الذي عاش في القرن الثاني الهجري أبا حنين إسحاق العبادي، والد الطبيب الذائع الصيت حنين ابن إسحاق، وجد الطبيب والمترجم الشهير إسحاق بن حنين، تجد هذه الأسماء وعشرات غيرها، جنباً إلى جنب مع أسماء الأطباء المسلمين، والصيادلة المسلمين في كتب الطبقات.

وتجد تراجم اللغويين في طبقات أهل اللغة أو في طبقات النحاة، وتراجم الأدباء والشعراء في طبقات الأدباء أو طبقات الشعراء، وهكذا في كل فن وعلم يجد الباحث المسلمين والمسيحيين مذكورين بأعمالهم وإسهامهم الحضاري، دون نظر إلى ديانتهم.

وكثير من هذه الكتب يذكر أعلام غير المسلمين بأسمائهم المجردة وألقابهم وشهرتهم في العلم أو الفن أو الصنعة التي نبغوا فيها، دون أن يذكروا ديانتهم غير الإسلامية أصلاً، إنما كان الباحثون يقفون على هذه الديانة من النظر في كتب الأنساب التي ضمت ـ كغيرها من الكتب ـ أنساب المسلمين وغير المسلمين جميعاً.

وهذا يدل على أن إخواننا العرب غير المسلمين كانوا في هذه الثقافة أو الحضارة صناعا أصلاء، ولم يكونوا وافدين غرباء، ولا مدعين دخلاء ـ وهم بلغتنا العربية كتبوا صلواتهم وترانيمهم، ودونوا تواريخهم، وبلساننا نطق قديسوهم وو عاظهم، فما لهم من إرث وأثر في هذه اللغة فهو لنا بالقدر نفسه وما لنا فهو – كذلك ـ لهم [30].

وفى العصر الحديث، هناك من نصارى العرب من يصرح بالتعبير عن أثر الإسلام فيهم وفى ثقافتهم، حيث تركوا شهادات عادلة على هذه الحقيقة التي نتحدث عنها، وذلك مثل: الزعيم السياسي مكرم عبيد في مصر الذي قال: أنا نصراني ديناً، مسلم وطناً. ويحق للآخرين كل منهم: أنا نصراني ديانة، مسلم ثقافة وحضارة.

وصلة الدين بالثقافة ليست خاصة بالثقافة الإسلامية، فكل الثقافات مدينة للأديان في تكوينها وتوجيهها، سواء أكان هذا الدين سماوياً أم وضعياً، كما هو واضح في ثقافات الشرق والغرب.

---

(٣٠) صدر الجزء الأول من(معجم أعلام العرب المسيحيين في العصور الإسلامية وهو أول معجم متخصص في التعريف بالأعلام العرب المسيحيين منذ بعثة النبي(ﷺ) إلى عام ١٩٢٤م صدر عن المعهد الملكي للدراسات الدينية بعمان الذي يرعاه ويرأس مجلس أمنائه الأمير الحسن بن طلال، إن هذا المعجم صدر ليكون مرجعا علميا متعلقا بالمسيحية في العصور الإسلامية، ويبرز إسهام المسيحيين في الحضارة العربية الإسلامية في خلال ثلاثة عشر قرنا، والإنجازات والإضافات والمساهمات العلمية والفكرية والطبية والفنية التي قدمها المئات منهم إلى أمتهم.

والثقافة الغربية على سبيل المثال، هي بنت الديانة المسيحية، بعقائدها وتصوراتها، ومواريثها وتقاليدها المختلفة. وهذا ما سجله الدارسون من الغربيين. يقول "ت. س. إليوت" في تأثير العقيدة المسيحية في الثقافة والحضارة الأوربية: "في المسيحية نمت فنوننا. وفى المسيحية تأصلت - إلى عهد قريب - قوانين أوروبا. وليس لتفكيرنا كله معنى أو دلالة خارج الإطار المسيحي. وقد لا يؤمن فرد أوروبي بأن العقيدة المسيحية صحيحة، ولكن كل ما يقوله ويفعله يأتيه من تراثه في الثقافة المسيحية. ويعتمد في معناه على تلك الثقافة"، ويقول: "ما كان يمكن أن تخرج فولتير أو نيتشه إلا ثقافة مسيحية. وما أظن أن ثقافة أوروبا يمكن أن تبقى حية إذا اختفى الإيمان المسيحي اختفاء تاماً. ولا يرجع اقتناعي بذلك إلى كوني مسيحياً فحسب بل إنني مقتنع به أيضاً بوصفي دارساً لعلم الأحياء الاجتماعي. إذا ذهبت المسيحية فستذهب كل ثقافتنا"[31].

ومثل هذا يقال في تأثير الهندوسية في ثقافة الهند، والبوذية في ثقافة الصين وغيرهما.

وبذلك يمكننا أن نؤكد أنه لا ثقافة بغير دين، أيا كان هذا الدين.

٨- ثقافتنا: ثقافة عربية إسلامية:

إن الثقافة التي نعتز بها، وننتمي إليها، ثقافة عربية إسلامية. ثقافة عربية بحكم اللغة الأساسية التي كتبت بها، وعبرت عنها، وبحكم روح القرآن العربي السارية في جنباتها، المؤثرة في أعماقها، بحكم تأثير البيان النبوي العربي، والأسوة المحمدية في مسيرتها، والعنصر العربي كان هو العنصر الأول في تكوينها، بحكم أن جزيرة العرب كانت مهبط وحيها، ومنطلق دعوتها.

وهي مع ذلك، وقبل ذلك، ثقافة إسلامية بلا ريب، بحكم الأهداف التي تتوخاها، والحوافز التي تدفعها، بحكم الفلسفة والتصورات التي تحركها، وتفجر طاقاتها، بحكم الأجناس والعناصر الإسلامية المختلفة التي شاركت فيها عرباً وعجماً، والرقعة الواسعة التي كانت مجالاً لها من الصين شرقاً إلى شواطئ الأطلس غرباً.

وخلاصة القول فإن الثقافة العربية المعاصرة: قرآنية المصدر، إسلامية الانتماء.

---

(٣١) ملاحظات نحو تعريف الثقافة - لـ "اليوت" - ترجمة: شكري عياد - المؤسسة المصرية العامة - ص ١٤٥.

٩- خصائص ثقافتنا:

ولابد ـ لكي نفهم ثقافتنا ـ أن نعرف خصائصها العامة، التي ميزتها عن غيرها من الثقافات. فمن خصائصها[32].

فهي ثقافة معجونة بالجانب الإلهي، فقد امتزجت فكرة الإيمان عامة، والتوحيد خاصة، بجوانبها كلها، وجرت فيه مجرى الدم في الشعيرات، في شعرها ونثرها، في أدبها وعلمها وفلسفتها، في كتب اللغة وكتب الدين وكتب العلم على اختلافها. قد يوجد فيها بعض الملاحدة أو الشكاك، ولكنهم يمثلون الشذوذ الذي يثبت القاعدة ولا ينفيها.

وللعنصر الأخلاقي فيها مكان رحيب، وأثر عميق، برز ذلك العنصر حتى في الجاهلية ذاتها، كما نلمسه في شعر حاتم الطائي، وعروة بن الورد، وعنترة العبسى، وغيرهم.

ثم جاء الإسلام فعمق هذا العنصر أيما تعميق، ووسعه أبلغ توسعة، وربط الأخلاق بأهداف أرحب وأرقى، ووصلها بفكرة الإلزام والجزاء، جزاء الدنيا وجزاء الآخرة، وحررها من غلو الجاهلية وغلوائها، ورفع الأخلاق مكاناً علياً حين جعلها غاية الرسالة "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[33].

وندد بالعلم الذي لا يثمر خلقاً ولا سلوكاً حسناً، وفصل آداباً للمعلم والمتعلم، بل آداباً لكل شيء في الحياة، من أدب المائدة، إلى بناء الدولة.

واعتبرت الأخلاق ثمرة الاعتقاد الصحيح والتعبد الخالص، وإلا كاد فساد الخلق دليل فساد الإيمان، أو فساد العبادة.

الإنسانية:

ومن خصائص هذه الثقافة: الإنسانية فلحمتها وسداها، احترام الإنسان، ورعاية كرامة الإنسان، وحقوق الإنسان، فهي تقوم على اعتبار أن الإنسان مخلوق مكرم من ربه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾[34] وأن الله جعله في الأرض خليفة، وأنه تعالى سخر له ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه. وهى تقوم على تكريم الإنسان من حيث هو إنسان،

---

(٣٢) راجع: الثقافة العربية ـ يوسف القرضاوى ـ مكتبة وهبة ـ ص٢٥.
(٣٣) رواه ابن سعد والبخاري في الأدب المفرد، والحاكم وصححه، ووافقه الذهبي والبيهقى في الشعب، كلهم عن أبى هريرة، وذكره الألباني في صحيح الجامع الصغير، حديث رقم (٢٣٤٩).
(٣٤) الإسراء: (٧٠).

بغض النظر عن جنسه أو لونه، أو لغته أو موطنه، أو طبقته، بل عن دينه نفسه، فهو مكرم بإنسانيته قبل ديانته.

العالمية:

وما دامت ثقافة لكل إنسان، فلا غرو أن تكون ثقافة عالمية المنزع والوجهة، وقد عملت على تقريب الفوارق بين بني الإنسان، تلك التي فرقت البشر قديماً وحديثاً، ولهذا اشترك فيها عرب وعجم، بيض وسود، مسلمون ونصارى ويهود، ولا تنافي بين انتماء هذه الثقافة إلى العروبة والإسلام من ناحية ووصفها بالعالمية من ناحية أخرى، فهي عالمية النزعة والوجهة، مفتوحة لكل الجماعات البشرية، غير مغلقة على نفسها، ولا متعصبة ضد غيرها.

التسامح:

لأن الدين الذي قامت عليه، يؤكد الإيمان بحقيقتين أساسيتين على غاية من الأهمية، لتأثيرهما في فكر الإنسان وسلوكه، وعلاقاته مع الآخرين المخالفين، وهما:

الأولى: أن اختلاف البشر في الأديان، وغيرها واقع بمشيئة الله تعالى، المرتبطة بحكمته، ولا يملك أحد أن يرد مشيئة الله ويغير سنته في الكون، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ...﴾ (35).

الثانية: أن حسابهم على ما ضلوا فيه أو انحرفوا، إنما هو إلى الله يوم القيامة، وليس إلى الناس اليوم، وفي هذا يقول الله لرسوله في شأن المخالفين: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (36).

ولهذا وسعت هذه الثقافة وهذه الحضارة غير المسلمين، وفسحت لهم مكاناً في مجتمعاتها.

التنوع:

فهي ليست مجرد ثقافة دينية، إنها ثقافة واسعة متنوعة، فيها الدين واللغة، والأدب، والفلسفة، والعلوم الطبيعية والرياضية، والعلوم الإنسانية، والفنون المختلفة.

---

(٣٥) هود: (١١٨-١١٩).
(٣٦) الشورى: (١٥).

الوسطية:

أو "التوازن" فهذه الثقافة تمثل المنهج الوسط للأمة الوسط، بين إفراط الأمم المختلفة وتفريطها. ومع أن الطرفين قد يوجدان داخلها، إلا أن الصبغة العامة لها، والطابع الغالب عليها هو الوسطية التوازنية، المستمدة من وسطية الإسلام، ووسطية أمته. ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً...﴾ (37). تجد هذا واضحاً في الوسطية المتوازنة بين العقل والوحي، بين العلم والإيمان، بين المادة والروح، بين الحقوق والواجبات، بين الفردية والجماعية، بين الإلهام والالتزام، بين النص والاجتهاد.

التكامل:

والتكامل فيما بين بعضها وبعض، فالثقافة اللغوية تخدم الثقافة الدينية، وهذه تغذى الثقافة الإنسانية، وكل هذه تستفيد من الثقافة العلمية.

ومثل ذلك تكاملها مع الثقافات الأخرى، فهي لا تدعى أنها تنشئ كل شئ من عدم، بل أعلنت نصوصها المقدسة أنها جاءت متممة لما كان قبلها لا مبتكرة، مكملة للبناء الذي بدأه رسل الله من قبل، مصححة للمسيرة التي داخلها بعض التحريف أو الانحراف.

تلك هي خصائص ثقافتنا العربية الإسلامية.

والله ولى التوفيق،،،،

---

(٣٧) البقرة: (١٤٣).

المصادر

١ . اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم ـ لابن تيمية ـ مطبعة المدني، القاهرة.
٢ . بين الدعوة القومية والرابطة الإسلامية ـ أبو الأعلى المودودى ـ دار الأنصار، القاهرة.
٣ . تاريخ العلوم عند العرب ـ أحمد سعيد الدمرداش ـ دار المعارف ١٩٧٧ م.
٤ . تحت راية القرآن ـ مصطفى صادق الرافعى ـ دار الكتاب العربي، بيروت.
٥ . التراث والمعاصرة ـ أكرم ضياء العمرية ـ كتاب الأمة، قطر.
٦ . الثقافة الإسلامية بين الغزو والاستغزاء ـ عبد المنعم النمر ـ دار المعارف.
٧ . الثقافة العربية وعصر المعلومات ـ نبيل على ـ عالم المعرفة، الكويت (٢٧٦).
٨ . حديث عن القرآن ـ عبد الصبور شاهين ـ كتاب اليوم ٢٠٠٠م.
٩ . الحضارة العربية في أسبانيا ـ ليفي بروفنسال، ترجمة: طاهر مكي ـ دار المعارف، القاهرة.
١٠ . حضارة العصر . الوجه الآخر ـ مصطفى حلمي ـ دار الدعوة ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢١ هجرية/ ٢٠٠١م.
١١ . حقيقة القومية العربية ـ محمد الغزالى ـ دار الكتب الحديثة ـ الطبعة الثالثة ١٣٩٧ هجرية/ ١٩٧٧م.
١٢ . شبهات في الفكر الإسلامي ـ أنور الجندي ـ دار الاعتصام ١٩٧٧م.
١٣ . شروط النهضة ـ مالك بن نبي، ترجمة: عبد الصبور شاهين ـ دار الفكر، دمشق ـ عام ١٩٨٦م.
١٤ . شكيب أرسلان: داعية العروبة والإسلام ـ أحمد الشرباصى ـ وزارة الثقافة والإرشاد القومي ـ سلسلة أعلام العرب (٢١).
١٥ . الصراع اللغوي في عصر الحروب ـ البدراوى زهران ـ دار المعارف، سلسلة كتابك (١٦٣)، عام ١٩٨٣م.
١٦ . الطريق إلى الأصالة والخروج من التبعية ـ أنور الجندي ـ دار الصحوة للنشر ١٤٠٥ هجرية/ ١٩٨٥م.
١٧ . في تحديث الثقافة العربية ـ زكى نجيب محمود ـ دار الشروق.
١٨ . القومية في ميزان الإسلام ـ عبد الله ناصح علوان ـ دار السلام، القاهرة ـ الطبعة الثانية ١٤٠٤ هجرية / ١٩٨٤م.
١٩ . معالم على طريق تحديث الفكر العربي ـ معن زيادة ـ سلسلة عالم المعرفة، الكويت (١١٥).

الفصل الثالث

ملاحظات حول مفهوم الثقافة في الجامعات العربية
المشكلة وعلاقات الخصوص والعموم

أ.د. عفت الشرقاوي(*)

تحاول هذه الدراسة أن تثير عددا من الأسئلة المحورية المتصلة بمشكلة الثقافة في برامج التعليم العالي بالمعاهد العليا والجامعات العربية، وهي برامج لها علاقتها بالبيئة الاجتماعية التي تقوم فيها هذه الجامعات، وتعبر في أبعادها المختلفة عن تصورات محددة لنموذج الذات الحضارية وعلاقتها بالنموذج الآخر، سلبا وإيجابا، في حدود ما نتصوره لهذه العلاقة من خصوص وعموم.

إن البدء بطرح هذه الأسئلة المقترحة التي تتصل بالموضوع في بيئته الفكرية الأساسية، قد يكون أجدى في هذا المقام من الإدلاء بمجموعة من التقريرات الجديدة أو العامة حول المشكلة، وسط هذا الخضم الهائل من الاجتهادات والنظريات والآراء والأفكار التي تكتظ بها الصحف والكتب والمؤتمرات التي تشغلها قضية الثقافة والمثقفين، بصور مختلفة ودرجات متفاوتة، إذ ربما تحتاج هذه الجهود المختلفة ابتداء إلى تحديد أدق لطبيعة مشكلة الثقافة بوجه عام في العالم العربي، وبالتالي تحديد أكثر وضوحا لحقيقة مشكلة الثقافة في الجامعات العربية، قبل الدخول في تفصيل هذه التقريرات والاجتهادات، على تباعد ما بينها في تصور الأبعاد والجوانب المختلفة للقضية.

في هذا الإطار يمكن أن يتساءل الباحث عن طبيعة "مشكلة الثقافة" في حياتنا المعاصرة، وربما تساءل قبل ذلك عن تعريف المفهوم نفسه: ماذا نعني بكلمة الثقافة، وما أظن المثقفين يجتمعون على تعريف محدد وواضح لها، حتى اليوم، وإذا كان ذلك كذلك، فهل هناك مشكلة على الحقيقة تستدعي التأمل، ومن ثم المعالجة؟

(*) أستاذ بكلية الآداب - جامعة عين شمس.

وإذا كان خلافنا لا يزال قائما حول المفهوم ذاته، كما سنرى بالتفصيل فيما بعد، فهل يقتضي هذا الاختلاف تأصيلا أوضح لفكرة الثقافة، لتتقارب زوايا الرؤية إلى حد ما بين المفكرين، فيجنب هذا التقارب مثقفي الأمة وربما بالتالي، بعض القيادات صانعة القرار فيها تشتت الرؤى، وتشعب الاجتهادات، وربما اختلاف الخيار التاريخي في هذه اللحظات الحاسمة من تاريخ النهضة العربية التي تقتضي وحدة الفكر، ولا تحتمل بهرج التشقق والخلاف، والتعصب للآراء الخاصة، ورفاهية الاستمتاع بالجدل العقلي لذاته؟

بين كل الثقافات العالمية تثير "مشكلة الثقافة"، في الحضارة العربية على الخصوص عددا من القضايا الخاصة التي قد لا يشغل بعضها كثيرا من مثقفي العالم اليوم، خصوصا ما يسمى "بالأصالة والمعاصرة"، أو بعبارة أخرى ما يتصل بعلاقة الثقافة بالتراث، وهنا قد يتساءل الباحث: ما علاقة الثقافة بالتراث؟ وما موقفها منه؟ وهل يقتضي تجديد الثقافة العربية توحدا معرفيا بكل قيم هذا التراث على ما هي عليه، أو يتطلب انقطاعا كاملا عنه؟ ومثل هذه القضية هي من هموم المثقف العربي وحده بسبب عدد من علاقات الخصوص والعموم بين تراث الإسلام من جهة وتراث العروبة بألوانها الإقليمية المختلفة من جهة أخرى في مجتمع عربي مسلم بوجه عام، ومن هنا تشغل مسألة تحديث الثقافة العربية جانبا كبيرا من اهتمام المثقف العربي في العصر الحديث.

ثم تأتي بعد ذلك أسئلة تترى: فمثلا يستطيع الباحث أن يتساءل: هل للثقافة علاقة بالنشاط الإبداعي في وقت تحتاج فيه الحضارة العربية إلى الدخول في مرحلة الإبداع الحضاري والإسهام في صناعة التاريخ؟ وإذا كان ذلك كذلك فهل يمكن أن تسهم المؤسسات التعليمية على ما هي عليه الآن ابتداء من المدرسة إلى الجامعة في هذا التثقيف المرجو المرتبط بالإبداع والفكر الجديد؟ أو أن رسالتها لاتزال تنحصر في مهمة التعليم وحده؟ وكيف يمكن أن نتصور العلاقة بين العلم والثقافة في كل هذه المؤسسات؟ وإذا كان لما يسمى اصطلاحا "بالتربية" دور في الوعي الثقافي، فهل الثقافة – بناء على ذلك – نشاط تربوي خالص؟ وأخيرا فقد يتساءل الباحث فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية للثقافة: هل الثقافة نشاط أخلاقي بالضرورة؟ وما المثل التي يمكن أن تكون نتاجا طبيعيا للفعل الثقافي في جوهره؟ وما دور هذه القيم في البناء الاجتماعي للأمة العربية في عصر النهضة التي تتطلع إليها الأمة؟ ثم ما خصائص النشاط التثقيفي المقترح في المشروعات الجديدة التي يمكن أن يقدمها الباحثون اليوم لجامعة عين شمس والجامعات العربية، بعد هذا اللقاء العلمي

المحتشد بكل هذه الخبرات العالمية في هذا المجال؟ وما الوسائل إلى تحقيقه؟ ولا أزعم أنني أملك إجابة صحيحة تماما عن سؤال واحد من هذه الأسئلة، فضلا عن دعوى القدرة على المخاطرة بمحاولة اقتحام آفاقها جميعا، ولكنني ابتداء - وبكل إيجاز - أريد أن يشاطرني القارئ حيرتي وقلقي في تحديد طبيعة المقصود بمشكلة الثقافة بصفة عامة فأنقل إليه جانبا من التساؤلات التي تلح على كلما عرضت للموضوع، كما أعلن عن رغبتي في الإفادة مما يطرحه هؤلاء الخبراء حول ما يمكن أن يكون دور الجامعة في تنشئة المثقف من حيث المكونات والأبعاد لخصائص الدرس الثقافي بها: فما المقررات الدراسية التي يمكن أن نعتبرها بعد هذا الحوار العلمي والآراء الجادة مقررات ثقافية في الجامعات والمعاهد العليا اليوم؟ وماذا يمكن أن يكون منهجها ومحتواها لتحقيق الهدف التثقيفي المطلوب؟ وما علاقة هذه البرامج بالبيئة الثقافية للمجتمع العربي سلبا وإيجابا؟ ثم ما دورنا نحن الجامعيين في أنحاء العالم العربي في هذا كله؟

وليأذن لي القارئ أن ابدأ فأتساءل مرة أخرى: ما الثقافة قبل الدخول في الموضوع لأنني أشك كما ذكرت من قبل، في إمكان اتفاقنا على ذلك.

برامج الثقافة في الجامعة: تنوع أم تواصل؟

أكثر الإجابات انتشارا بين عامة المتعلمين عن مفهوم الثقافة يحدد الثقافة تحديدا تقريبيا بأنها: الإلمام من كل علم بطرف، أو بعبارة أخرى: هي تنوع المعارف والعلوم لدى المتعلم تنوعا يجعله قادرا على المعرفة الأولية بما يجرى حوله في هذا العالم.

فالتعريف على هذا الأساس الأول مبني على التوسع في تنويع الخبرات المعرفية، وله مؤيدون كثيرون، وفي هذا يقول أحد أساتذة الهندسة بالجامعات المصرية في ثقافة الأستاذ الجامعي، مطالبا أساتذة الجامعات بتثقيف أنفسهم وتوسيع أفقهم المعرفي: "فلا يستساغ ألا يعرف أستاذ في العلوم أو في الزراعة أو في الطب أو في الحقوق أو في الهندسة أو في الآداب قدرا معقولا من الجيولوجيا، أو المكتشفات الطبية الحديثة، أو أحدث المنجزات الهندسية من نووية وغيرها، أو عن الفضاء، أو عن الحيوان والنبات، أو عن التاريخ وطبائع الشعوب، أو عن الجغرافيا، أو عن الاقتصاد، أو عن السياسة، أو عن الفلسفة، فضلا عن الفنون بكافة صورها وفروعها من تصوير ونحت وموسيقا ومسرح وسينما وغيرها، أو عن الآداب بأكثر من لغة من نثر وشعر وقصص وروايات. وقد قامت وسائل الإعلام

المسموعة والمرئية والمقروءة بتبسيط وتقديم شتى ألوان المعرفة، وأوجه الثقافة سالفة الذكر، حتى يمكن أن تصل إلى رجل الشارع، فما بالك بأستاذ الجامعة"؟[1]

هذا النص يصور بكل وضوح تفصيلا لتعريف الثقافة على الوجه الذي أشرنا إليه، وهو أن قطاعا كبيرا من المتعلمين والمثقفين، وربما أساتذة الجامعة أيضا، كما رأينا، يرون أن مفهوم الثقافة يستلزم التنوع ويرتبط بتعدد ألوان المعارف، فثقافة الطبيب إنما تكتمل في رأيهم بعلم التاريخ والجغرافيا والقانون مثلا، وثقافة المؤرخ إنما نكتمل بتعلم الطب والزراعة والكيمياء مثلا، وهكذا فالأصل هو التنوع، وهو المقياس الوحيد للحكم بتحقيق شرط الثقافة في إنسان ما، أو عدم تحققه.

ومن المؤكد أن شيوع هذا المفهوم منذ عهد طويل لم يكن بغير أساس، وفي ظني أن الأساس النفسي الذي بنى عليه التعريف هو سماحة التقبل للآخر، كما سنرى فيما بعد في تعريف المثقف، فالحس الحضاري الذي نشا عنه شيوع هذا المفهوم بين الناس مشيرا إلى التعدد والتلوين في المعارف على وجه الخصوص مصيب في هذا الاتجاه ابتداء، ولكننا بدل أن نؤكد فكرة التواصل المعرفي والانفتاح على الآخر الذي يقوم عليهما المفهوم في أصل الأمر، توقفنا في تصورنا عند فكرة التعدد وحدها، وهي فكرة تتصل بشكل التواصل الخارجي لابجوهره النفسي، فلو قلنا إن الثقافة ـ على هذا التعريف "أي الأخذ من كل فن بطرف" كما أورده أستاذ الهندسة، والذي هو شائع كما ذكرنا ـ تعني انفتاح الذات الإنسانية على الآخر بكل ما يمثله من المعارف العقلية والخبرات الإنسانية، لكنا أبعد عن تكلف فكرة التنوع في ذاتها من حيث هي وقوف عند تعبير شكلي عن تنقل المثقف بين المعارف المختلفة، وهذا مهم في تصحيح الدلالة لأنه يتصل بغايتنا في تحقيق التثقيف المطلوب في طلاب الجامعة، وتحديث الثقافة العربية على الوجه المأمول في مجتمعنا العربي.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن هذا التعريف يمكن أن يكون مقبولا في حدود فكرة التواصل التي أشرنا إليها، فماذا يؤخذ عليه بعد الذي ذكرنا من عنايته بالإطار الشكلي لمفهوم الثقافة؟ أغلب الظن أن فكرة التنوع إذا قصدت لذاتها بصرف النظر عن مفهوم الانفتاح النفسي على الآخر كما ذكرنا، فإنها يمكن أن تنتج تنقلا سطحيا بين العلوم المختلفة حيث يحصل الطالب كلا منها لذاته، دون أن تنشأ في نفسه أية روابط حقيقية بينها، بحيث يكون المثقف في النهاية ملما بشيء ما عن كل شيء على سبيل تناثر المعارف وتشظى التجارب تشظيا لا تجتمع معه حول محور واحد. وهذه صورة خادعة من صور الانغلاق

على الذات، لأنها تعبير عن الرضا بانفتاح شكلي على الآخر، لا يحقق تواصلا أو تفاعلا معه، ولا أظن أن هذا مما نرضاه لمثقفينا، أو لطلابنا في الجامعة.

ويأتي بعد ذلك التساؤل حول أصداء مثل هذا المفهوم للثقافة في الجامعات العربية، فنجد أولا أن بعض الجامعات العربية قد حددت المجالات التثقيفية للطالب في إطار تخصصه الدقيق، فلم تترك له مجال الاختيار حرا مطلقا كما تفعل بعض الجامعات الأخرى التي تسير على نظام الساعات المعتمدة.

ففي الجامعات المصرية قد يدرس طالب الهندسة مثلا مقررا في القانون أو إدارة الأعمال، أو في تاريخ الفن أو ما إلى ذلك مما يتصل بتأهيله المهني. أما طلاب كلية الآداب في قسم اللغة العربية فهم يدرسون تاريخ الفلسفة الإسلامية وتاريخ التشريع الإسلامي، والتاريخ السياسي للعرب، أو ما إلى ذلك كمواد ثقافية مكملة لمواد التخصص في آداب اللغة العربية. وهكذا في بقية التخصصات في الجامعة، ففيها جميعا يدرس الطلاب مواد مكملة لمواد التخصص الأساسي كبرامج ثقافية، وفي ظني أن هذا التوجه في كثير من الجامعات العربية يغفل أساسا مفهوم الثقافة العامة في التعليم الجامعي كهدف أساسي، اهتماما بمواد التخصص المهني الدقيق، وما يدور حولها من مواد ثقافية معمقة لأبعادها المختلفة، وهي تدرس في هذه الحالة كمواد تابعة للتخصص الدقيق ومكملة له، فالمواد كلها على هذا الأساس تدور في حدود التخصص الأصلي وحده من قريب أو بعيد، بحيث يصبح التخصص وحده هو الأصل الذي تقوم عليه فلسفة هذه البرامج التي تعني برفع مستوى الإعداد التخصصي والتأهيل المهني بآفاقه المختلفة دون اعتبار لقضايا الثقافة العامة تاركة للطالب حرية الحصول عليها من مصادر أخرى خارج الجامعة، كما رأينا في حديث أستاذ الهندسة الذي أشرنا إليه. قضية الثقافة العامة إذن ليست رسالة أكاديمية في مثل هذه الجامعات.

أما تلك الجامعات التي يقوم نظامها على الساعات المعتمدة، وعلى ازدواجية التخصصين الأصلي والفرعي، ومنها الجامعة الأمريكية، فهي إلى جانب عنايتها بالمواد الثقافية المتصلة ببرامج التخصص تقدم مجموعة من الساعات المعتمدة القائمة على الاختيار الحر المطلق، بالإضافة إلى مجموعة من الاختيارات المحددة المتنوعة وذلك بين عدد من المواد منها القانون والفن والاجتماع والتاريخ وعلم النفس والأدب واللغة الفرنسية والتربية وغيرها.

وهذا الإطلاق الموجه في حرية الاختيار، إلى جانب التخصصين الأصلي والفرعي قصد من وضعه في مثل هذه البرامج إلى تكوين عقلية الطالب المثقف، وهو نظام متبع في كثير من الجامعات العالمية، ومنها جامعات دول الخليج العربي مثلا.

فهل نستطيع القول، بناء على ذلك، بأن هذه الجامعات التي بنيت برامجها على مجموعة الساعات المعتمدة، والتي وضعت لوائحها على أساس يعطى الطلاب مجالا حرا للاختيار في عدد معين من المقررات: إنها قد حققت هدفها فعلا في تخريج الطالب المثقف؟

أغلب الظن أن الأمر ليس كذلك، لأن كثيرا من الأساتذة في هذه الجامعات مضوا ومضى معهم طلابهم يدورون حول الفلسفة الشكلية للبرامج، والاهتمام بالتعدد الظاهري لمواد الدراسة المضافة إلى مواد التخصص الأصلي استجابة لمطالب اللائحة الجامعية، دون النفاذ إلى مغزى هذا التنوع وجوهره الحقيقي، وبذلك افتقد الطلاب روح التواصل المعرفي مع الآخر، وسماحة التقبل الفكري لما يثيره هذا التخصص المخالف لتخصصهم الدقيق.

كذلك فإن هناك اتجاها في كثير من الجامعات التي تسير على نظام الساعات المعتمدة بين بعض الأساتذة الذين يطمحون إلى زيادة تعميق خبرة طلابهم في مواد التخصص، حرصا منهم على توسيع خبرتهم المهنية فيما يؤهلون له، نحو الميل إلى توجيه طلابهم عند الإرشاد الأكاديمي إلى حصر مواد الاختيار الحر في مواد أقرب إلى التخصص الدقيق ـ قدر الطاقة ـ بدلا من "ضياعها" في مواد تبدو "غريبة" تماما عن مجال التخصص الأصلي للطالب. وهو اتجاه إن كان ينبئ عن طموح علمي من جانب هؤلاء الأساتذة في إعداد أبنائهم إعدادا تخصصيا راقيا، فهو في الوقت نفسه يناوئ فكرة التنوع والتواصل والانفتاح على الآخر الذي هو جوهر الإعداد الثقافي للطالب الجامعي في تلك الجامعات. وقد أشار الدليل الجامعي لكلية الطب في جامعة الخليج العربي مثلا في تعريف المواد الاختيارية إلى أنها مواد يختارها الطالب لتطوير تفكيره في أي موضوع يشاء على أن تكون له علاقة بدراسة الطب والعلوم الطبية، هكذا تظل فكرة التعمق في التخصص الدقيق أصلا مسيطرا على المناهج الثقافية لبعض الجامعات على الرغم من ظاهرها الثقافي الحر.

هذان التصوران في اعتبار المواد الثقافية المختارة، من حيث غاية التعمق والتخصص التي تغلب على الممارسات التعليمية في بعض الجامعات، ومن حيث غاية التواصل والانفتاح التي هي هدف التعدد والتنوع في جامعات أخرى يعبران عن فلسفتين تربويتين

مختلفين أولاهما تسير في إطار الفكر التربوي التقليدي الذي ينظر إلى المعرفة باعتبارها هدفا في حد ذاته، ومن ثم فلا بأس من تكريس الجهود والإمكانات للسعي وراء تحقيق هذا الهدف التحصيلي ولو من الوجهة التراكمية المحضة، والأخرى فلسفة تقدمية تنظر إلى المعرفة باعتبارها جزءا مكملا لحياة الفرد، ففي الحالة الأولى نجد أن محور الدراسة الثقافية هي المادة العلمية ذاتها، وفي الحالة الثانية يصير محور الدراسة هو الطالب نفسه (٢)، وما يحققه من التواصل بين الفروع واكتشاف الخبرات الجديدة والانفتاح عليها، لكي يكون قادرا على اكتشاف ذاته واكتشاف عوالم الآخرين من حوله.

فهل نملك كسر الحواجز النفسية التي تحول دون انفتاح طلابنا على معارف الآخرين انفتاحا حقيقيا يتجاوز المعمول به من الانفتاح الشكلي على هذه المعارف؟ تلك هي القضية. ذلك أنه إذا كانت المعارف المختلفة متاحة بألوانها المتعددة في الجامعة وغير الجامعة فإن ما يبقى في الحقيقة هي الطريقة التي يتم بها استقبال هذه المادة والتعامل معها تعاملا نقديا واعيا لكي نحقق الفعل الثقافي كما ينبغي أن يكون.

هل نملك أن نجعل جسور الألفة والاتصال ممتدة بين طلابنا وعوالم المعرفة المختلفة من حولهم في هذا العصر الذي يزداد فيه الاهتمام بالتغيرات العالمية الكثيفة، وتحتاج فيه الأمة احتياجا متزايدا إلى بناء وعي ثقافي متجدد ومتكامل يؤسس لمواجهة الذات العربية كل متطلبات المرحلة الجديدة؟

هل نستطيع أن نجعل من المعرفة فعلا من أفعال التعاطف الاجتماعي وتواصل المرايا بين البشر، والمشاركة العقلية والوجدانية مع الآخرين؟ تلك غريزة بشرية وخاصة أولية للروح الإنسانية المتجهة بفطرتها الأصلية إلى الانفتاح على العالم والانطلاق إلى التطبع الاجتماعي والتفاعل العقلي، وهي تحتاج إلى من يوقظها في نفوس طلابنا.

بذلك تصبح مشكلة الثقافة على هذا الأساس مسألة نفسية في المقام الأول إذ تصير تعبيرا نفسيا عن طريقتنا في استقبال العالم من حولنا وعن علاقتنا به باعتباره المجال الروحي الذي ننمي فيه وجودنا النفسي ونعمق فيه وعينا الإنساني بالوجود، فالثقافة هي نتاج هذا الاتصال والتفاعل "وليس من قبيل الصدفة أن يتغنى الشعراء ويخلد الرسامون شروق الشمس وغروبها. . . فكل هذا إذا ما دب في كياننا وانسكب في شعورنا، تجلي في عقلنا في صورة أفكار عملية، ثم تحول إلى صيغ فنية. . . إلى تنوع في الأزياء، وفي الصناعة، أو سما

صعدا لدى الموسيقار فألهمه فنا من الموسيقا الآسرة، أو لدى الرسام فمنحه صورا رائعة أو لدى الشاعر فأوحى إليه نغمة صوفية، وهذا كله لب الثقافة ودمها وروحها»[٣].

الثقافة: من فكرة التعدد إلى فكرة التخصص:

يقوم التعريف السابق كما رأينا على مبدأ التعدد في آفاق المعرفة المختلفة أساسا لمفهوم الثقافة، وهو أساس قديم لهذا التعريف، وإن غلبت العناية بفكرة التنوع لذاته، أكثر من فكرة التواصل التي صيغ هذا التعريف في إطارها كما ذكرنا، ويأتي بعد ذلك تعريف ثان للثقافة أحدث عهدا، ولكنه لم يستقر بعد تعريفا نهائيا، وهو التعريف الذي يربط بين الثقافة وما يسمى بالعلوم الإنسانية على وجه الخصوص، وهو تصور يقصر مفهوم الثقافة على عدد من التخصصات النظرية التي يعتبرها كثيرون مواد ثقافية بصفة أصلية، وبذلك ينتقل محور الاهتمام من السعي إلى الاطلاع على أكبر مجموعة من المعارف تتنوع تنوعا واسعا، ولو بصورة جزئية، كشرط للفعل الثقافي - إلى الاهتمام بعدد معين من التخصصات تعد هي وحدها المجالات الثقافية المطلوبة دون بقية المعارف والعلوم.

هذا التطور الواضح في مفهوم الثقافة لا يزال اقل شيوعا لدى العامة من التعريف السابق، ولكنه أكثر تداولا بين أساتذة الجامعات العربية وبعض وزارات التربية والتعليم التي تفرق بين نظامين من البرامج: العلمي والأدبي كما هو معروف. كذلك تفرق كثير من الجامعات بن الكليات العملية (العلمية) وبين الكليات النظرية، وقد اعتبرت كليات الآداب بفروعها المختلفة في الآداب العربية والإنجليزية والفرنسية وغيرها من اللغات، وفي الفلسفة والاجتماع وعلم النفس والتاريخ وغير ذلك، هي كليات المواد الثقافية على وجه الخصوص، كما سميت بعض كليات الآداب باسم كلية العلوم الإنسانية تأكيدا لهذا المعنى الثقافي، ومغزى هذه التفرقة في واقع الأمر أنه إذا كانت الكليات العلمية تعنى بدراسة ظواهر الطبيعة وتشكلات المادة في صورها المختلفة، فإن كلية الآداب وكليات الفنون الجميلة والمسرح والإعلام والاجتماع، وكذلك كلية الحقوق مثلا تعنى بظواهر النشاط الإنساني فحسب.

وفي إطار الاعتراف بهذه الثنائية التي يوحي بها هذا المفهوم ظهرت التفرقة في كثير من الدول العربية خلال تشكيلاتها الوزارية، بين وزارات أنشئت للثقافة، فحملت هذا الاسم، أو ما يشابهه في بلدان أخرى، مثل وزارات الثقافة والإعلام. والثقافة والإرشاد،

والثقافة والتراث، وبين وزارات أنشئت بغرض تشجيع البحث العلمي، وكل ما يتصل به، فحملت هذا الاسم العلمي، أو ما يشابهه، وكان في هذا ما يدل على الاعتراف الرسمي بهذه الثنائية التي ينفصل فيها مفهوم العلم عن مفهوم الثقافة.

وفي هذا الاتجاه أيضا نحو التفرقة بين ما هو علمي وما هو ثقافي على هذا النحو الذي قدمناه ألفت كتب كثيرة ظهرت فيها كلمة الثقافة كجزء من عنوانها، مثل كتاب: "مستقبل الثقافة في مصر" للدكتور طه حسين، وكتاب: "في تحديث الثقافة العربية" للدكتور زكي نجيب محمود، وكتاب "الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة" ترجمة الدكتور محمد خلف الله أحمد، وكتاب: "مشكلة الثقافة" لمالك بن نبى، وغير ذلك كثير.

وقد تبدو هذه القسمة أكثر وضوحا على الخصوص، عندما نحاول استقراء عناوين المؤلفات التي تعرض في معارض الكتاب المختلفة، ويكشف الدليل الذي أعد لأحد معارض الكتاب في العالم العربي الخليجي عن هذه الفلسفة الواضحة في أذهان المؤلفين العرب بصفة عامة، فقد ضم هذا المعرض حوالي سبعين عنوانا ورد بها كلمة "ثقافة" في مختلف ميادين العلوم الإنسانية، كالتاريخ والاقتصاد والأدب والسياسة والاجتماع والفلسفة والدين وغير ذلك، بينما لم يظهر بين الكتب العلمية التي عرضت في هذا المعرض كتاب واحد يحمل في عنوانه كلمة "ثقافة" فقد خلت من مثل هذه الإشارة كل المؤلفات المعروضة في علوم الفلك، والمساحة، و الأبحاث الذرية والنووية، والكيمياء، والبلورات، وعلوم الحياة والبيئة، وعلم النبات والحيوان، والصناعة، والطب، والشئون الصحية، والهندسة التطبيقية والكهربائية، والثروات الزراعية والحيوانية والمائية، وإدارة الأعمال، وتنظيم المشروعات والمحاسبة والمراجعة المالية، وغير ذلك من العلوم العملية (٤).

وهكذا تكونت مرة أخرى المعالم الجديدة للتفرقة ين مجالين من مجالات المعرفة الإنسانية تأكيدا للتفرقة بين علاقات الخصوص وعلاقات العموم. إحداهما باسم المعرفة العلمية والأخرى باسم الثقافة الأدبية أو الإنسانيات، وسيطرت على التصورات التربوية في وزارات التربية والتعليم وفي الجامعات، وفي مجالات التأليف بصفة عامة.

ويترتب على هذا المفهوم الخاص للثقافة عدد من النتائج التي تبدو فاصلة على الرغم من أنها تزيد الأمر اختلاطا، من ذلك مثلا أن هذه الثنائية بين ما هو علمي وما هو ثقافي

بحسب هذا المفهوم تفترض أن جميع خريجي كليات الآداب وما إليها من الكليات النظرية هم وحدهم حملة الثقافة لأنهم درسوا بصورة أو بأخرى هذه العلوم النظرية التي أشرنا إليها أو بعضها بطريقة منهجية، كما يفترض هذا التعريف من جهة أخرى ابتداء استبعاد كل خريجي كليات الطب والهندسة والعلوم وما إليها من دائرة الثقافة، لأن ما درسوه من المواد العلمية لا يدخل في الثقافة بحسب هذا المفهوم.

وهذا أمر غير صحيح من حيث الواقع الثقافي ومن حيث الأساس الفلسفي الذي يوجه الفكرة، وربما كانت هذه الثنائية المتعسفة سبباً في تجديد الصراع بين أنصار ما يسمى بالعلوم العملية وأنصار ما يسمى بالعلوم الإنسانية، وهو صراع تمتد جذوره إلى ما قبل عصر النهضة في أوربا، وقد كان هذا الصراع سببا في ظهور مصطلح: "الثقافتين" في الحضارة الأوروبية، أي الثقافة العلمية والثقافة الأدبية، ويعنون بالثقافة العلمية في ذلك تلك الثقافة العلمية المبنية على الثورة الصناعية، وما نتج عنها من ثورة علمية حينما استخدمت النظريات العلمية في الصناعة فيما بعد. أما الثقافة الأدبية، فتعنى بالأدب بمعناه الخاص وكثير من العلوم الإنسانية الأخرى كالتاريخ الاجتماعي، وعلم الاجتماع، وعلم السكان، والعلوم السياسية، والاقتصادية وأصول الحكم، وعلم النفس، والفنون الاجتماعية وما يتصل بها[٥].

ومهما يكن من أمر فما يهمنا في هذا الصدد هو أن نعرف: ماذا تعني هذه الثنائية في برامج الجامعة من وجهة النظر الثقافية؟ إن تطبيق مثل هذا التعريف يقتضي أن نقصر مفهوم الثقافة على مواد الكليات النظرية وحدها كما ذكرنا، كما يفترض من جهة أخرى اكتفاء هؤلاء الطلاب بما لديهم من المواد الدراسية وعدم حاجتهم إلى أي قدر من المعارف العلمية التي تقدمها كليات العلوم والهندسة والطب وما إليها، فهي بحسب هذه الثنائية الفاصلة لا تدخل في تكوينهم الثقافي، ولا تؤثر في ذلك بوجه من الوجوه. ويترتب على هذا نقص خطير في التكوين الثقافي للطالب الجامعي في العصر الحديث يجب أن تتجنبه الجامعات عند إعداد برامجها لأن هذه النظرية الثنائية في المعرفة تفترض قسمة النشاط العقلي على قسمين، مع أن قصر مفهوم العلم على هذا الواقع المادي قصر لا يخلو من التعسف، فالنشاط العقلي كل عام بوصفه رؤية للوجود وما يتضمن من الظواهر، ولا يمكن أن تنفصل دراسة النشاط الإنساني عن هذه الظواهر فصلا تاما، وطريقة الحكم على هذه الظواهر المادية والإنسانية طريقة يكونها الذهن من الصلة بالعلوم وبالحياة، بالإضافة إلى ما يجمعه ويتمثله من كل الأفكار النيرة الخصبة التي انبثقت عن العبقرية الإنسانية.

ولقد أحسنت الجامعات الأمريكية والأوروبية من حيث المبدأ إذ لم تقع في هذه الثنائية بين العلمي والأدبي في إعداد برامج الطلاب في تخصصهم الأصلي وتخصصهم الفرعي، وفي ساعات الاختيار المطلق والاختيار المحدود، فقد طالبت كل طلابها على اختلاف تخصصاتهم وكلياتهم أن يحققوا ساعات معتمدة في برامج ذات طبيعة مختلفة عن برامجهم الأصلية بصرف النظر عن هذه الثنائية، إذ لم تعتمد الفصل بين ما هو علمي وما هو نظري بطريقة تعسفية، كما تفعل بعض الجامعات العربية، فطلاب العلوم مثلا يدرسون برامج تقدمها كلية الآداب، وطلاب الآداب يدرسون برامج تقدمها كلية العلوم، وغير ذلك، فالتداخل وارد مؤكد في تكوين البرنامج الجامعي لطالب الجامعة.

وهكذا يدور مفهوم الثقافة بالجامعات العربية بين محور التعدد والتنوع في أكبر عدد من المعارف والعلوم من جهة كما رأينا من قبل، ومحور التخصص في مجموعة من العلوم الإنسانية، تسمى علوم الثقافة من جهة أخرى، مع أنها علوم تنتهي إلى أسرة العلم لكنها تفصل عادة عن مجموعة المواد العلمية الأخرى كما أشرنا من قبل. وقد تخصص لها كليات تسمى الآداب، كما هو الحال في مصر وغيرها من الأقطار العربية، أما في بعض البلاد الغربية فقد تسمى مثل هذه المواد بالفنون الحرة.

وقد أخذت الحيرة كثيرا من رجال الاختصاص في تقسيم العلوم وتبويبها فيما يختص بهذه المشكلة[٦] فتساءلوا أيجعلونها علوما قائمة وحدها ليكون لها منهج خاص في بحثها؟ أم يضعونها حيث ينبغي لها أن توضع، مع سائر العلوم الطبيعية، ليكون بحثها قائما على المنهج ذاته الذي ينتهجه الباحثون في بقية العلوم الطبيعية. ذلك أن هذه العلوم من شأنها أن تبحث في "الظواهر" - أي فيما "يظهر" من الأشياء كما أشرنا إلى ذلك سابقا، ولا فرق في حقيقة الأمر عندنا بين ظاهر يظهر للعلماء من نبات أو جماد أو حيوان فيتتبعونه بالملاحظة والدراسة وبين ظاهر يظهر لهم خلال سلوك الإنسان منفردا أو مجتمعا مع الآخرين فيتتبعونه بالملاحظة والدراسة العلمية.

ولذلك فقد يحق للباحث أن يتساءل حول تعريف كثير من المواد التي أشرنا إليها باعتبارها من المواد الثقافية بحسب القسمة السابقة فمثلا فيما يتعلق بمادة التاريخ قد ينشأ السؤال أهو علم أم فن أم علم وفن معا؟ وكذلك فيما يتعلق بالجغرافيا: أهي أقرب إلى العلوم أم إلى الآداب؟ ومثل ذلك علم النقد الأدبي، فيقال: أيعتمد هذا الفرع من فروع المعرفة على العلم أم على الذوق؟، وبمثل ذلك المنطق قد يتساءل الكثيرون ماذا فيه من علم

ومـاذا فـيه مـن فـن عملي؟ أما فيما يتعلق بعلم النفس فقد ظل السؤال واردا أهو فرع من فروع الفلسفة أم هو فرع من فروع العلم؟

ولكـن كـيف نشأت هذه الثنائية عند العرب بين ما هو ثقافي في تصورهم، وبين ما هو علمي أي غير ثقافي؟ وما الأصل التاريخي لهذين المفهومين؟ وهل يمكن أن تعيننا التحليلات الدلالـية المتـصلة بـسياقها اللغـوي والتاريخـي على اقتراح تصور لمفهوم الثقافة أكثر توحدا وشمـولا لفرعـي المعرفة، وأكثر تحقيقا وفاعلية في ترسيخ مفهوم التواصل الذي هو الأصل الأول لفكرة الثقافة في تاريخ العربية، كما نرجح؟

التفعيل الثقافي: تغير نوعي في تجربة الذات المستقبلة أم تغير كمي؟

بعد الإشارة إلى هذين المنهجين المختلفين في مفهوم الثقافة، نستطيع أن نستفسر عن أثر كل منهما في إنتاج الوعي الثقافي نفسه، وبعبارة أخرى نتساءل ما خصائص كل منهج منهما في إنـتاج الفاعلـية الثقافـية لـدى المستقبلين، فتلك هي الغاية المرجوة من أي نشاط ثقافي في الجامعة، وفي المجتمع بصفة عامة، كما تصوره الفلسفات التربوية المعاصرة؟

هـنا تـبدو مـسألة العـناية بتحقيق البحث الدلالي في المصطلح، وتتبع السياق التاريخي واللغـوي للمفهـوم قـضية ذات أهمية خاصة، لأنهما يعبران عن وعي أصحاب هذه اللغة بدلالـة معيـنة حيث اختاروا كلمة "الثقافة" دون غيرها من الكلمات للتعبير عما يريدون، بكل إيحاءاتها وظلالها الخاصة، التي لا تحملها غيرها. ولذلك اهتم كثير من الفلاسفة بمثل هـذا الـبحث الدلالي في شعبتيه اللغوية والتاريخية، وكانت لهم مواقف نقدية إزاء كثير من الباحثين الذين أغفلوا هذين المبحثين في تحديد المصطلح المقصود. ولقد تساءل كثير منهم: ألا يصبح اعتبار التأمل الفلسفي، والجهد المبذول في سبيله، مسألة بلا قيمة كبيرة، عندما لا يتركز اهتمام الباحث على فحص "الكلمات" فحصا دقيقا، قبل أي اجتهاد آخر؟

مـن أجـل ذلـك فإنـه لا يجوز لنا أن نتصور أن البحث في الكلمات هو مجرد كلام عن "الكلمـات" فحـسب، أي لا أثـر كـبيرا لـه في تحريـر مناهج البحث النقدي في الفلسفة، المتـصلة بطبـيعة الفكـر، وقوانين المنطق والاتساق، والعلاقة بين أفكارنا والواقع، وطبيعة الحقـيقة، ومدى صلاحية المنهج الذي نستخدمه في توصلنا "للحقيقة" أو "المعرفة"، لأن هذه المقاصد العامة للفلسفة الحديثة، تعتمد على تحديد أدواتنا العقلية، وأولها اللغة[٧].

ذلـك أن "الكلمـات" ـ وإن كانـت لا تقـوم بنفسها بالتحكم في طبيعة الأشياء ـ تقوم

بالتحكم في الأفكار والمشاعر، وآراء الناس، إذ هي التي تبدأ في بث هذه الأشياء وإيقافها، أو رفضها. وفي هذا الإطار يمكن تشبيه دور الكلمات في الحياة بدور الأزرار في لوحات المفاتيح كما يقول Ducasse "دوكاس"، إذ يبدو مظهرها تافها عند أول وهلة، لا يوحي لغير المتأمل بأية قوة خاصة[٨]، ولكنها في الواقع هي التي تحكم في عمليات الآلات والمعدات الجبارة في الصناعة. ولعل أهم شيء يتعلق "بالكلمات" هو دورها الكبير في إحداث أفعال البشر وتشكيلها، سواء استطاع من يستخدمون هذه الكلمات استعمالها في الموضوع المناسب، أو عجزوا عن تحقيق ذلك، وسواء فهموها فهما صحيحا، أو لم يفهموها.

وهكذا يمكن أن نقول عند اعتبارنا لمفهوم "الثقافة" من وجهة النظر الدلالية والتاريخية: إنه إذا كانت الكلمة غير محكمة الدلالة على ما نريد - وهذا ما يبدو مؤكدا فيما نقرأ من حوار المثقفين إذ تختلط في كلامهم بمعاني التربية والدين والتهذيب والتعليم والتراث والنشاط الأدبي والفلسفي والفني، والوعي السياسي، والذكاء العلمي، والخبرة العقلية والضبط الأخلاقي، وغير ذلك - نقول إذا كانت كذلك - فهي غير مناسبة للتعبير المحدد عما نريد، وحينئذ لا تحقق الكلمة بهذا المفهوم المتماوج المختلط بعدد كبير من الأفكار والدلالات الغرض المطلوب عند استعمالنا لها، بل ربما كان هذا الاضطراب، سببا في تقطع حوارنا، وتزييف أهدافنا، بل توليد اتجاهات غير مقصودة، وتلك أهمية العناية باللغة في تحديد المصطلح، إذ لها القدرة على إعطاء المعرفة التحليلية الواضحة للأشياء أهمية فذة تفوق الحد، فهي وحدها التي تعرفنا دلالة الأسماء التي نستعملها، والصفات التي نطلقها على الأشخاص، والأشياء التي نقصدها، وهذا التأكيد الفلسفي لعلاقة اللغة بالفكر جعل مباحث التحليل اللغوي من أعظم مباحث الفلسفة في العصر الحديث.

لذلك فليس من تكلف الكلام أن ينشط الباحث إلى التساؤل حول الجذور اللغوية والتاريخية لكلمة "الثقافة" في هذا المقام، فما الأصل اللغوي للكلمة وكيف تطور دلاليا عبر التاريخ، ليدل على ما نحاول التعرف عليه اليوم في هذا المفهوم؟ ولا حرج علينا أن ننعم النظر مرة أخرى في الإيحاءات الدلالية للكلمة عن طريق التذكير المجمل بالأصل اللغوي لمادة "الثقافة"، وكيف تطور استخدام الكتاب العرب لها عبر التاريخ الطويل للحضارة العربية، فقد يكون في ذلك مدخل صحيح دلاليا وتاريخيا لما نريد الإرهاص به في تقديم مفهوم أكثر فعالية لفكرة الثقافة، وخصوصا في ضوء الإنكار المطلق للعلاقة بين المصطلح

في مفهومه الجديد واستعمالاته اللغوية وهو إنكار يأتي من جانب عدد من كبار المفكرين وعلى رأسهم " مالك بن نبى " الذي يعتقد أن كلمة "الثقافة" بالمفهوم الحديث ليس لها منشأ عربي "لأننا لا نقع على اشتقاق يفيد المعني الحضاري للكلمة، وكل ما هنالك من إيرادات لهذا المصطلح يقع في إطار المدلولات اللغوية البحتة التي لا تفيد المعنى الحديث لكلمة"(٩).

وهكذا يعتقد مالك بن نبى أن كلمة "الثقافة" كلمة جديدة - أي أن المفهوم مستحدث على الفكر العربي - وأنها وجدت بطريقة التوليد، وفي رأيه أن الكاتب الذي صاغها - وربما كان ذلك في مستهل هذا القرن كما يرجح - قد اختارها من بين عدد من الأصول اللغوية من مثل: (عَلم - أدب - فهم - أدرك - ثقف) تلك الكلمات التي تدل على العلم أو العلاقة المعرفية. ومعنى هذا أنه "اختار الكلمة التي تدل صورتها على طابع الروح الجاهلية. ومن هنا نفهم أن كلمة (ثقافة) العربية لم تكتسب إلى الآن قوة التحديد التي كانت لنظيرتها الأوربية، وأننا مضطرون من أجل هذا إلى أن نقرنها بكلمة (culture) في مؤلفاتنا، حتى كأنها دعامة تشد من أزرها في عالم المفاهيم"(١٠).

ومن الواضح أن في هذا الكلام نظراً، فقد تبين لبعض الباحثين في استقراء شامل لهذا المفهوم أن كلمة الثقافة لها أصل عربي يتصل بالمعاني التي تطور إليها المعنى في العصر الحديث(١١)، ومن ذلك يبدو أن " مالك بن نبى" لم يكن منصفا في تجاهله للتطور التاريخي الذي مرت به الكلمة حتى صارت مصطلحا، مهما يكن من خلافنا اليوم حول أبعاد هذا المصطلح المعرفية والتربوية، فتلك مسألة أخرى تجرى على كلمة "الثقافة" العربية، كما تجرى على كلمة "culture" الأوربية، سواء بسواء، وإن اختلفت القضايا المطروحة هنا وهناك بحسب ما يمليه مقتضى الحال التاريخي في كل جهة، فلكل "ثقافة" همومها الذاتية التي تعبر عن علاقات الخصوص فيها، وهمومها العالمية التي تشارك فيها غيرها من الثقافات العالمية. كذلك فإن لكل ثقافة خصوصية ذاتية هي به ما هي، فالشيء لا يكون إلا نفسه، كما يقول المناطقة ولقد مضى زمن زعم فيه الزاعمون بحتمية تطور ثقافات العالم كله نحو نموذج واحد، وتلك هي نظرية القائلين بواحدية التطور الإنساني نحو مثل ثقافي أعلى، تحرص على تقديمه بعض الدول اليوم باسم: "المرحلة العالمية في تطور البشرية" كنموذج ثقافي يمثل هدفا أسمى لكل الثقافات بعد أن وصلت حضارة البشرية إلى قمتها فيما يسمى بنهاية التاريخ، وذلك كله بغرض فرض الوصاية الثقافية على الشعوب المختلفة

باسم حضارة معينة. وقد ساعد على ذلك ما وقع فيه بعض المفكرين من وهم حين رأوا نجاح الحضارة الغربية في ميادين الاقتصاد والسياسة والعلم التطبيقي نجاحا عالميا، فانطلقوا إلى القول بوحدة الثقافة الإنسانية، بما تتضمنه من افتراض نهر واحد لها، وهو الغرب، والزعم بأن جميع ما عداه ليس إلا روافد له، أو هي مياه ضائعة في رمال الصحراء.

وقد تصدى توينبي ـ بعد أن تأثر باشبنجلر في مسألة تنوع الحضارات ـ لهذه الفكرة الغربية المتعالية في نظرتها إلى شعوب الشرق(١٢) وفي رأيه أنها تقوم في نفسية العلماء الغربيين على ثلاثة جذور هي:

(أ) الإغراق في حب الذات من قبل هؤلاء الدارسين الغربيين.

(ب) ووهم القول بفكرة الشرق الراكد.

(ج) ثم وهم الزعم بالتقدم كحركة تلتزم خطأ مستقيما على الدوام.

وهذا كله يجعل من النموذج الثقافي الغربي المثل الأعلى الذي يجب أن تتحرك نحوه وفي إطار أنماطه الثقافية شعوب العالم، حتى تحقق في يوم من الأيام ما تسعى إليه من تقدم ثقافي منشود في زعم هؤلاء الباحثين، كما نشاهد اليوم في بعض السياسات الدولية المتعسفة.

ومثل هذه الأفكار الوهمية حول مركزية الثقافة الغربية بين ثقافات العالم صادفت نقدا عنيفا لدى كثير من فلاسفة التاريخ المنصفين، فقد دعا كل من اشبنجلر وتوينبى إلى ثورة كوبرنيكية في دراسة ثقافات الشعوب تصحح وهم المؤرخين الأوربيين الذين يتصورون حضارتهم قطبا ثابتا للثقافات ينبغي أن تقاس على أساسه ثقافات الشعوب الأخرى، مثلما توهم آخرون من قبل كوبرنيكس أن كوكب الأرض ثابت، وأنه محور دوران لجميع الكواكب.

وإذا كنا نحرص هنا، في هذه المناسبة، على تأكيد علاقات الخصوصية لجوهر الماهية الثقافية لكل شعب من شعوب العالم، فإن هذا ينبغي ألا يحملنا ـ كما حمل غيرنا ـ على زهو الاعتداد بذاتيتنا التاريخية زهوا يدعونا إلى القول بالاكتفاء الذاتي، والانغلاق على أنفسنا، وسد كل النوافذ المطلة على تيارات العصر، وتجاهل علاقات العموم التي تربطنا بالعالم والتي تجمع الإنسانية كلها اليوم في رحلة واحدة لها مشكلاتها الثقافية العامة ذات الطابع العالمي. مثل هذا النكوص عن مواجهة قضايا العصر أقرب إلى أن يكون تعبيرا عن العجز أو عدم الثقة بما لدينا من ثقافة ذات قيم عليا قادرة على النفاذ والمنافسة والتأثير الفعال في الثقافات العالمية، وتحقيق سعادة البشرية.

غير أن جماعات لا حصر لعددها اختاروا أن يغضوا أنظارهم غضا عن العصر بكل ما يضطرب به من قضايا ومشكلات فكرية، اكتفاء بما لديهم من تراث فكري، هو في ذاته يمثل استجابات ثقافية لأجيال سابقة على مشاكل عصرهم، وقد مضى ذلك العصر، وجدت مشكلات أخرى تحتاج إلى مواجهة واجتهادات جديدة. ويبدو أن العقل العربي بصفة عامة قد وجد أن أيسر السبل لهذه المواجهة، هو الرجوع إلى هذه الحلول التاريخية الجاهزة التي هي نتاج العبقرية العربية في أعز عصورها.

ومع هذه الجماعات تذهب عامة الناس من غير المثقفين الذي تغريهم هذه النظرة الماضوية، وتستهويهم بكل ما تحمله من ذكريات النصر والنجاح العالمي، ولكن الذكريات وحدها لا تصنع نصرا، ولا تحقق أملا، لأن التاريخ لا يعيد نفسه، بل هي الإرادة المتجددة وحدها التي تصنع المستقبل، وتحقق ذاتها فاعلة في التاريخ.

من أجل ذلك فإن اهتمامنا بمشكلات الثقافة الحاضرة ينبغي أن يكون أساس كل اهتمام تاريخي من جانبنا. وهذا وحده هو الذي يجعل الحوار بين الماضي والحاضر ممكنا وذا مغزى، وهو الذي يضفي على وعينا الثقافي بذاتنا التاريخية معنى خاصا في حركتنا نحو المستقبل، فهذا الانغماس في الماضي من جانبنا يجب أن يعمق شعورنا بالحاضر والمستقبل معا، أي بالصيرورة والتطور، فما نسميه خطأ بالماضي إنما يسرى في الحاضر، ويتحرك نحو المستقبل، وبذلك لا يعود الانغلاق على الذات تعبيرا عن غربة فكرية نعيشها غائبين عن العصر بكل إنجازاته الفكرية وإبداعه الثقافي، وقضاياه الملحة.

والواقع أن هذه الغربة عن ثقافة العصر تتمثل اليوم في اتجاهين متناقضين: أحدهما يمثله رجال تمرسوا بالفكر التراثي القديم، بكل أعلامه فعرفوا فلاسفته ومتكلميه، فقهاءه ومحدثيه، متصوفته ومفسريه، فعاشوا بينهم، وتوقفوا عندهم، وتحدثوا بلغتهم، حتى أصبحوا يحيون فيما يشبه الغربة التاريخية عن عالمنا المعاصر، والاتجاه الآخر يمثله رجال تمرسوا بالفكر الغربي تمرسا عميقا، وشغلتهم قضاياه ومشكلاته، وعاشوا في عالمه الثقافي بكل أبعاده حتى غلبت غربتهم الجغرافية، حدود حضارتهم الواقعية التي ينتمون إليها، ويمارسون فيها حياتهم اليومية، فاختلف الولاء الثقافي على مقتضى الجهة، وتنازعوا أمرهم بينهم[١٣]، ونحن مع هؤلاء وأولئك بين غربتين: غربة تاريخية عن الزمان، وأخرى جغرافية عن المكان.

وهكـذا يمكن أن تطغي علاقات الخصوص على علاقات العموم، كما يمكن أن تطغي علاقات العموم على علاقات الخصوص، ويقع الحرج والغربة في كل حال.

وربمـا كان التواصل مع الثقافات العالمية، ومواجهة مشكلات العصر بمنهج مستحدث هو المنهج الأمثل في هذه المواجهة بين الخاص والعام. وهناك مفكرون أعلام عنوا بالاجتهاد في هـذه المواجهة، مثل محمد عبده وإقبال وابن باديس ومالك بن نبي وغيرهم، فقد عرضوا لكـل جديـد، وسمحـوا لأنفسهم بالاجتهاد، ودعوا إلى الأخذ به منهاجا للحكم على كل ثقافـة وافدة، واستخدموا حقهم المشروع في القياس والمصالح المرسلة، وغيرهما، وجعلوا مـن ذلـك مـبدأ للحركة في الثقافة الجديدة، كما هاجموا التقليد الذي قضى منذ زمن طويل بـإغلاق بـاب الاجتهاد، وقدموا للأمة جهدا ثقافيا في هذا الصدد، أسهم في حركة النهضة العربية بكل الوجوه.

غير أن هذه القدرة على التواصل الواعي، ومواجهة مشكلات العصر بمنهجية نابعة من أعمـاق الـتراث نفسـه، والتي صادفناها مزدهرة عند هؤلاء المفكرين في النصف الأول من هـذا القـرن، مـا لبثت أن تضاءلت، وحل محلها رويداً رويداً تيارات ذات طابع انغلاقي، تنتمـي إلى جماعات مختلفة، لأسباب تاريخية عديدة، جعلت المفكر المعاصر، أقل قدرة على المواجهة، وأكثر ميلا للأخذ بمبدأ التقليد بحلوله التاريخية الجاهزة، التي سادت خلال قرون طويلة قبل العصر الحديث. وهكذا تراجعت الدعوة إلى الاجتهاد عن مكانتها السابقة، كما عـرفناها في النـصف الأول مـن هـذا القرن، وتنافست الفتاوى في التنفير من فكرة المعاصرة الـتي اتهمـت في صميم ضميرها الديني والأخلاقي، ولقى أعلام أكفاء، كانوا نور الدنيا، وفخر المسلمين، وأعلام الاجتهاد ـ وقد أشرنا إلى بعضهم ـ سخرية وتهوينا من شأنهم لدى أقـلام جـرفتها حماسـة المـواجهة الـسياسية مـع الغـرب إلى إدانـة كل اجتهاد مبذول في اتجاه التواصـل مـع الـثقافة الجديـدة. تأكيدا لعلاقات الخصوص، وحماية لثقافة الأمة في ظروف الـصراع مـع الـنفوذ الأجنبي، على منهجهم الثقافي في الاكتفاء الذاتي الذي دعوا إليه بكل إصرار(١٤).

ونعـود إلى ما كنا فيه من حديث التحليل الدلالي للمصطلح لعله يعين على الإسهام في حـل هـذه القـضية الـتي أشـرنا إلـيها حول مسألة الخصوصية والعمومية التي هي "مشكلة الثقافة" الحقيقية لدى كثير من المفكرين المعاصرين.

ترتبط مادة "ثقف" كما ترتبط مادة "Culture" بأصل حسي مثل كثير من الكلمات في كل اللغات. وتحمل الكلمات عادة في جذرها القديم معنى حسيا يستمر تطوره عبر التاريخ الحضاري للأمة، وفي كثير من الأحيان يظل لهذا الجذر الحسي ظلال باقية وإيحاءات خاصة، لها تأثيرها على المعاني المشتقة بعد زمان طويل.

وتقدم المعاجم العربية في التفسير اللغوي لجذر كلمة "الثقافة" أصولا تتصل في جملتها بالتغير النوعي نحو الأفضل للشيء المثقف، أو الذي تعرض لفعل التثقيف. وفي لغة العرب أن الثقافة حديدة تكون مع القواس والرماح، يقوم بها الشيء المعوج، وتثقيف الرماح: تسويتها، وفي كلامهم: ثقف الخل ثقافة: بمعنى حذق، وحمض[١٥].

وقد تنبه الأصفهاني صاحب "المفردات" في غريب القرآن منذ القرن الخامس الهجري إلى علاقة مادة ثقف بالإدراك العام ـ امتدادا للجذر الحسي الذي أشرنا إليه، فذكر أن الثقف: الحذق في إدراك الشيء وفعله، ويقال ثقفت كذا إذا أدركته ببصرك لحذق في النظَر[١٦]، ثم يتجوز به فيستعمل في الإدراك، ثم تطور استعمال الكلمة للتعبير عن معان ضمن دلالات التقويم والتكيف والتغير النوعي والمعالجة التي ترتبط بالاستعمالات المبكرة للكلمة[١٧]، ومن ذلك أدبه وثقفه على سبيل المجاز.

ويتصل بهذا الأصل اللغوي الذي استوحاه الحس اللغوي للحضارة العربية للدلالة على مفهوم معين ما تطور إليه مفهوم الثقافة بالمصطلح المعاصر، من حيث التغير الكيفي، والتأثير النوعي في شخصية المتلقي. ومن الواضح أن مثل هذا التغير ليس من قبيل التراكم المعرفي، كما ذهبت إلى ذلك إيحاءات التعريف الأول، القائم على التعدد والتنوع، والداعي إلى الأخذ من كل علم بطرف، كما رأينا من قبل، كذلك فإن هذا التغير المفترض في شخصية المستقبل للتثقيف، ليس من قبيل التخصص المعرفي المحدد بمجال معين، كما دل على ذلك صراحة التعريف الثاني الذي يذهب أصحابه إلى قصر مفهوم الثقافة على العلوم الإنسانية والاجتماعية وحدها.

فالثقافة إذن بحسب عبقرية حس العربية الأصلي، ليست مسألة كم، وهي كذلك ليست مسالة تخصصية، بل هي تقتضي شيئا بحسب هذا المفهوم العربي خلاف ما يوحي به هذان الاتجاهان اللذان أشرنا إليهما واللذان سيطرا على مجال الحديث الثقافي بين المفكرين. هذا الشيء هو التغير الكيفي المناسب لماهية الشيء الذي وقع عليه فعل التثقيف: فكما

يـثقف الخل فيصير صالحا للطعام، وكما يتثقف الرمح فيصير صالحا للنزال، كذلك يتثقف الإنـسان فيـصير صـالحا لحياة، وهكذا يؤدي اكتمال العلة الصورية في كل حالة إلى اكتمال العلـة الغائـية في الموجـودات الـتي مـن أجلها يحصل الفعل إذا استعرنا مصطلح أرسطو في فلسفة العلل.

ولما كانـت إيحـاءات الكلمـة في أصلها الأول تدل على هذا التغير النوعي في شخصية المـثقف والتكيف نحو الأفضل، فإننا نعتقد أن الربط بين التجربة العقلية والتجربة السلوكية هـو جوهر الفعل الثقافي، وذلك حين تتوحد العلاقة بين علم العالم ووجدانه الاجتماعي، وتـتحول تجـارب المعرفة العقلية إلى نور قلبي يتفتح بالوعي على الذات، وعلى كل عناصر الخـير في هـذا الوجـود، حينئذ يتمازج العلم والعاطفة ويتعانق التجريب والخيال، وتتحقق الـوحدة بين المنطق والشعور، بين عقل الفيلسوف وقلب الفنان، بين الفكر والضمير، بين الظاهـر والـباطن، بـين عـالم الجلال وعالم الجمال، بين علم الفقيه وعرفان الصوفي، بين جدل المتكلم وإلهام العارف، بين المعرفة والفضيلة، وبين الفلسفة والشعر.

وقد يجدر بنا أن نتوقف هنا عند مثال خاص لتوضيح ما نقول، فقد يجد القارئ في إطار هـذا التحلـيل مفهـوم "التقوى" كفعل ثقافي في أعمق صور الثقافة مثلا لما قدمنا في تعريف الـثقافة، فالـتقوى بهذا المفهوم تعبير سلوكي عن قمة التكيف الثقافي بحقيقة التوحيد كفكرة عقلـية، "فبالـتقوى" تـتحول المعـرفة المنطقية أو النصية بأصول الدين وأحكامه إلى موقف فعلي يميز سلوك المسلم اليومي. لم يعد التوحيد في هذه الحالة فكرة فلسفية مجردة، كما هو الأمـر عـند أرسـطو في مفهـومه لـواجب الوجـود أو المحرك الأول مثلا، وإنما صار حقيقة وجدانـية تـوجه الحـركة الواقعـية لحـياة المسـلم وأولهـا خشية الله، وعمران الحياة. وبهذه الواقعـية الثقافـية، ولـيس المبادئ الفكرية أو الفلسفية وحدها، يستحق "المتقون" التكريم الـذي وعـدوا به: "إن أكرمكم عند الله أتقاكم"، حيث ترتبط حقيقة التكريم الإلهي بهذا الوعـي الروحـي تنظـيما للعلاقـة بين المعرفة والثقافة، بحيث تظل القيمة العقلية أو الفكرية وحـدها بلا مغزى أخلاقي أو جمالي، إذا لم تتحول في ضمير الإنـسان إلى شعور قلبي يتمثل حقيقة الإيمان ويوجه حركة الحياة اليومية.

ولـذلك فقـد يظـل العـالم واسـع العلم، غزير المعرفة لا نعده من المثقفين بحسب هذا المفهـوم، سواء كان علمه في الطب، أو الفلك، أو الهندسة، أو الكيمياء، أو كان علمه في الأدب أو الاجـتماع أو القانـون، أو في كـل هذا مجتمعا ما لم يكن لهذه المعرفة العقلية - أيا

كـان مجالهـا ـ صـدى إيجابـي في سـلوكه اليومـي، ووجدانه الاجتماعي، إذ لا يتحقق فعل التثقيف الـذي هـو تغـير نوعـي في طبيعة المتـثقف، كمـا رأينا في إيحاءات تحليلنا اللغوي للكلمة. ما دامت المعرفة (في أي نوع من فروعها) تتحرك على مستوى العقل وحده، دون أي أثـر لهـا في السلوك النفسي والوعـي الـباطني بمغـزى هذه المعرفة، وعلاقتها بوجدانه الاجتماعـي مـن حيـث رؤيـته للكون والحياة، ومن حيث وعيه بذاته والوجود من حوله، وهـذا الوعي هو جوهر التواصل والانفتاح على الآخرين بكل ما يمثلون من تجارب البشرية وإنجازاتهـا، ومـن هـنا نـشأت علاقة الترابط بين الثقافة والالتزام الأخلاقي بقضايا الإنسان ومثله الدينية والاجتماعية في حس المثقف المعاصر.

لـذلك نـستطيع القـول بناء على التحليل الذي تقدم: إن الثقافة في تعريفنا هي الوعي الروحـي الناشـئ عـن أثـر مـن آثار المعرفة العقلية للمثقف، فهذه هي العلاقة الإيجابية بين المعرفة العقلية والثقافة بمفهومها الدلالي الذي حددته العربية للتعبير عن هذا المعني.

إن الـذات المـثقفة الـتي اكتـسبت هـذا الوعـي، ذات قـادرة على التواصل مع عناصر الوجـود مـن حـولها بكـل معالمـه المخـتلفة، إذ لا معنى لهذا الوعي عندنا غير القدرة على الـتحقق مـن وجـود الـذات في إطـار مجمـوعة من العلاقات القائمة بين الموجودات في هذا العـالم، وعلاقته بحقائق الكون الكبرى. إن تلك القدرة على النشاط التشخيصي للذات في علاقاتهـا بما حولها تكاد تنطوي في واقع الأمر على حقيقة الذات الإنسانية (الأنا) في سعيها الـثقافي نحـو التواصـل، وإذا كـان الوعي بالذات ـ أي القدرة على إدراك مجموعة العلاقات الـتي تـربط الـذات بالموجـودات الأخـرى ـ يقوم على خاصية التواصل، فإن الفعل الثقافي الذي هو تعبير عن قدرة الذات على السلوك الاتصالي، إنما يعبر عن حاجة الإنسان إلى هذا الوعـي مـع اسـتمرار علاقـته مـع محيطه. وهذا ما سماه ابن خلدون بالميل الاجتماعي، أو الطـبع المدنـي في الإنـسان، كمـا خلقـه الله، مـرتبطا بالعالم، وخليفة فيه، وحاملا لأمانة العمران، فالثقافة بهذا المعني نشاط اجتماعي في جوهرها.

إن هـذه الحاجـة إلى التواصـل، والـتي يعد الفعل الثقافي استجابة لها، إنما تنشأ بسبب الغـربة والانفـصال، فـبالفعل الـثقافي يعـرف الإنـسان نفسه، ويدخل في عوالم الآخرين، ويزداد اطمئنانا إلى وجوده بينهم، ليصل إلى ما يسميه علماء النفس "بالطمأنينة الوجودية" الـتي تعني تأكيد حضور الإنسان في العالم، وتنشيط وعيه الاتصالي، وتعميق إحساسه بأنه شـخص كلـي حـي في الزمن، يلتقي مع الآخرين، ويجابه الظروف الاجتماعية والأخلاقية والبيولوجية للحياة(١٨). إن هذا الوعي يمثل شعوره بهويته، وهوية الآخرين من حوله.

في هـذا الإطـار تمـثل الثقافة بهجة الفرح الاجتماعي بالحياة والأحياء، والتفاؤل بحقيقة الوجـود، في مقابل الانسحاق القاتل للذات المنغلقة على نفسها، والتي تنفصل فيها المعرفة العقلية عن التجربة الروحية بكل آفاقها التواصلية، انفصالا تاما.

إن هـذا الانفـتـاح يجعـل الفعـل الـثقافي ساريا في أصلاب الحياة الاجتماعية للأمة محققا لأمانـيها في النهضة والتقدم، مجددا لوعيها الحضاري بذاتها التاريخية، لأن كمال هذا الوعي شرط جوهري لكمال تحقيق إرادتها فاعلة في التاريخ.

الهوامش والمراجع

١) د. سعد عوض فرج، مقال بعنوان: وأين ثقافة أستاذ الجامعة، جريدة الأهرام، ٤/ ٢/ ١٩٨٥م، والنص أورده د. محمد فريد حجاب، في بحث بعنوان مفهوم الثقافة في الفكر العربي ـ تطوره وأبعاده، دراسة في نظرية القيم، وهو منشور بمجلة شؤون اجتماعية، العدد الخامس والعشرون ص ١٣٨ . الإمارات العربية المتحدة، ربيع ١٩٩٠م، ونشير إليه بعد ذلك باسم شؤون اجتماعية، نفسه.

٢) انظر د. أحمد حسين اللقاني، المناهج بين النظرية والتطبيق، ص ٦٨ عالم الكتب، القاهرة.

٣) مشكلة الثقافة، مالك بن نبى، نقلا عن مجلة المنطق، العدد ٩٩، ص ١١٤، بيروت.

٤) انظر شؤون اجتماعية، نفسه، ص ١٥١.

٥) مجدي وهبة، وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، نقلا عن شؤون اجتماعية، نفسه، ص ١٥٩.

٦) د. زكى نجيب محمود، في تحديث الثقافة العربية، ص ٢١٢، الشروق، القاهرة.

٧) هنتر ميد، الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها، ترجمة، د. فؤاد زكريا فرانكلين، القاهرة، ص ١٩.

٨) الفلسفة وقضايا العصر، الجزء الأول ن ترجمة الدكتور أحمد حلمي محمود ص ٣٥، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة.

٩) مشكلة الثقافة، مالك بن نبى، نقلا عن مجلة المنطق، العدد ٩٩، ص ١١٢.

١٠) نفسه.

١١) انظر في ذلك الاستقراء الشامل الذي قدمه الدكتور محمد فريد حجاب في بحثه في مجلة شؤون اجتماعية، نفسه.

١٢) "مختصر دراسة التاريخ"، توينبى، ترجمة فؤاد شبل، الجزء الأول ص ٥٩، القاهرة، وقارن فلسفة الحضارة" د. عفت الشرقاوي ص ٣١، دار النهضة العربية، بيروت.

١٣) الفكر الديني في مواجهة العصر، د. عفت الشرقاوي، ص ٩٠، العودة، بيروت.

١٤) انظر كتاب هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر ـ من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ص ١٣١.

١٥) لسان العرب، لابن منظور، مادة ثقف.

١٦) المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني، مادة ثقف.

١٧) أساس البلاغة، للزمخشري، مادة تقف.

١٨) دراسات في الآداب والعلوم الإنسانية، العدد السادس، ١٩٨٧م بحث بعنوان: فلسفة الاتصال بقلم غسان يعقوب، ص ٢٢.

الفصل الرابع

الثقافة والعولمة بين الوحدة والتعدد

أ.د. محمد مجدي الجزيري(*)

يثير مفهوم الثقافة في عصر العولمة العديد من الإشكاليات والتساؤلات، فإذا كانت العولمة تعني، ضمن ما تعنيه صب العالم في قالب أو إطار واحد، أو منظومة سياسية واقتصادية وإعلامية واحدة، فهل يعني هذا تنميط الثقافة والإطاحة بالهيآت الثقافية المحلية، وبالتالي فرض ما يسمى بثقافة العولمة كمنظومة قيمية توجه الإنسان وتحدد له المعايير التي يستند إليها وتقدم له منطلقات العمل والسلوك في كافة مظاهر الحياة، دونما تفرقة بين مجتمع وآخر، أو شعب وآخر!

ومتى نظرنا إلى العولمة باعتبارها أفقاً جديداً مشتركاً بيننا نتحرك فيه، ويتيح للشعوب المزيد من التضامن والتكامل والتكافل والتواصل والمشاركة، وهو ما يسمح بالتالي بتأسيس اتحاد أوسع نطاقاً من الكيانات الدولية المنفصلة، متى نظرنا إلى العولمة بصورة تجردها من بعدها السياسي المتمثل في توجهها لصالح الدول المتحكمة في صياغة النظام العالمي الجديد كنا بذلك قد أكدنا أخلاقية العولمة وتحررها من كل الشرور الإيديولوجية التي علقت بها.

وفي هذا السياق تأتي مسئولية المثقف التنويرية في مواجهة ونقد العولمة، فالمثقف الثوري - على حد قول زكي نجيب محمود - هو الذي يتسع استخدامه الثقافة لخدمة غيره، وبمقدار ما يستخدمها في خدمة رقعة أوسع من حياته الخاصة، بقدر ما تكون أهميته، فقد تشمل خدمة وطنه وقد تشمل الإنسانية كلها[1]، وبالتالي فإن صفة الثورية حين تضاف إلى المثقف فإنما يراد بها أن تقتصر على من يدفع الحياة الإنسانية إلى الإمام[2]. وهو لا ينهم بثقافته إلا إذ استخدمها أداة لتغير الحياة من حوله[3]، ومن هنا فإن الغاية من نشاط المثقف هي إعلاء شأن حرية الإنسان ومعرفته كما رأى أداور سعيد في دراسته الهامة عن صور المثقف[4]، ومن ثم فالمثقف لا هو عنصر تهدئة ولا هو خالق إجماع، وإنما إنسان يراهن

(*) أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بكلية الآداب - جامعة طنطا.

بكينونـته كلـها علـى حـس نقـدي، على الإحساس بأنه على غير استعداد للقبول بالصيغ الـسهلة أو الأفكـار المبتذلة الجاهزة، أو التأكيدات المتعلقة والدائمة المجاملة لما يريد الأقوياء والتقلـيديون قـوله، ولمـا يفعلـونه. ويجب ألا يكون عدم الاستعداد هذا مجرد رفض مستتر هامـد، بل أن يكون رغبة تلقائية نشطة في الإفصاح عن ذلك علناً. إن مهمة المثقفين تقضى بنـبش أمـور نـسيت، وإيجـاد صلات أنكرت(٥). لا مجال لديه بأن يسمح لأنصاف الحقائق والأفكـار التقلـيدية بأن يسير المرء معها(٦). عليه أن يقول الحق حتى لو تصادم مع السلطة، ذلـك أن ممارسة الروح النقدية والمستقلة نسبياً للتحليل وإصدار الأحكام تتطلب من المثقف أن يكون مستقلا تمام الاستقلال، وفى هذا السياق تأتى مسئولية المثقف في توضيح رسالة أو وجهـة نظـر أو موقـف أو فلـسفة أو رأى أو تجـسيد أي من هذه، أو بنيانها بألفاظ واضحة لجمهـور مـا، وأيـضاً نـيابة عـنه(٧)، واعـتقد أن علـى رأس هذه القضايا والمواقف، قضية العـولمة، باعتـبارها قضية مصيرية في عالمنا المعاصر، تتطلب التوضيح والتحليل والمناقشة، خـصوصاً فـيما يخص جانبها الثقافي، وكنموذج للجهد الثقافي والإحساس العميق بخطورة تحول العولمة إلى أداة لانتهاك حقوق الإنسان وإنكار تنوع الثقافات جاء تقرير التنوع البشرى الخلاق الذي صدر في أعقاب مؤتمر اليونسكو للسياسات الثقافية من أجل التنمية الذي عقد في مدينة استوكهولم في الثامن والعشرين من مارس حتى الثالث من أبريل عام ١٩٩٨م.

يقـول خافيير بيرير ديكوربيار في كلمته التي استهل بها التقرير أن هدفنا هو أن نبين أن الـثقافة تـشكل فكـرنا وتحكم سلوكنا. فالثقافة بالنسبة للجماعات والمجتمعات هي الطاقة والـروح والـتمكين والمعرفة والاعتراف بالتنوع والتعددية. فإذا كانت الثقافة وراءنا وحولنا وأمامنا كما يقول كلودليفى شتراوس، فعلينا أن نتعلم كيف نترك لها الفرصة لتقودنا لا إلا الـصدام بـين الحضارات، بل للتعايش المثمر والعمل على التوفيق بينها. وكما هو الحال في مهـام بناء السلام وتدعيم الديمقراطية، فإن الحقوق الاقتصادية والسياسية، لا يمكن إدراكها بمعـزل عن الحقوق الاجتماعية والثقافية(٨). ويمضى دى كوييار في كلمته الافتتاحية فيقول "لا يزال الطريق أمامنا طويلاً. ولم نتعلم بعد كيف نحترم بعضنا البعض وكيف نتعاون فيما بيننا ونعمل معايداً واحدة"(٩).

ولعلنا لو ألقينا نظرة عامة على التقرير لوجدناه في مجمله قد تضمن العديد من العناصر الإيجابـية الموضـوعية لعـل مـن أبـرزها القـول بأن التنمية إذا انفصلت عن سياقها الإنساني والثقافي، تصبح كأنها بلا روح. والتنمية الاقتصادية هي جزء من ثقافة أي شعب. فالتنمية

لا تشمل الوصول إلى السلع والخدمات وحسب، بل هي أيضا فرصة لاختيار أسلوب حياة كامل وله قيمته والرقي بالوجود الإنساني بكل أشكاله. والحكومات لا تحدد ثقافات الشعوب، وإذا كانت تحدد جزءا منها، فإنها تؤثر عليها بتوجيهها نحو الأفضل أو نحو الأسوأ، وبالتالي فهي تؤثر على مسار التنمية. وينبغي احترام كل الثقافات التي تتميز بالتسامح مع الغير وتتآلف مع نمط من الأخلاقيات العالمية هو المبدأ الأساسي. والاحترام يفوق التسامح، فهو ينطوي على موقف إيجابي تجاه الغير في تعددية خلافه. ولا يمكن لأصحاب القرار أن يقننوا الاحترام بالتشريعات، ولا يستطيعون إكراه الناس على احترام الغير. ولكنهم يستطيعون أن يدعموا الحرية الثقافية باعتبارها من الدعامات التي تقوم عليها الدولة[١٠].

والحرية الثقافية، على خلاف الحرية الفردية، هي حرية جماعية، وهى ضمان للحرية ككل[١١]. والعالمية هي المبدأ الجوهري لأية أخلاقيات عالمية. وتؤكد روح حقوق الإنسان مبدأ العالمية بغض النظر عن الطبقة أو الجنس أو العرق أو الجيل. وهذا معناه أن الضروريات الأساسية للحياة الكريمة ينبغي أن تكون الشغل الشاغل للإنسانية. ومبدأ التعددية مبدأ أساسي.. والرسالة التي تحملها مناقشة التعددية هي أن التعددية الثقافية سمة متميزة للمجتمعات، وأن الهوية العرقية هي رد فعل عادي وصحي لضغوط النزعة العالمية. والعرقية لا تكون زناداً لإطلاق الصراعات العنيفة إلا حين تتم تعبئتها وتحريكها في ذلك الاتجاه[١٢]، بل تتسم بالتفاعل والتطور. والتعددية لن تكون أكثر من مجرد لفظ خاو إذا عجز من يهمهم الأمر عن اتخاذ مبادرات ديمقراطية، وأن يعبروا عن تصوراتهم الخلاقة بصورة واضحة. كما يجب أن يكونوا في وضع يمكنهم من التواصل مع غيرهم من المجتمعات[١٣].

ولحقوق المرأة واحتياجاتها، واستقلالية الرجل والمرأة أهمية في إعادة صياغة كل منهما ودوره في المجتمع. وفى هذا الصدد يمكننا الإشارة إلى مجموعة من الدراسات قدمتها المراكز البحثية المختلفة، ومنها على سبيل المثال ما صدر عن مركز زايد للتنسيق والمتابعة. ولا يمكن للثقافات أن تظل حية إذا تعرضت البيئة التي تعتمد عليها للتنديد والاستنزاف. وقد ظلت النظرة إلى علاقة البشرية بالبيئة الطبيعية حتى الآن منحصرة في الجوانب البيولوجية المادية، إلا أن هناك اليوم إدراكا متزايدا لحاجة المجتمعات لاتخاذ التدابير اللازمة لحماية مواردها وحسن استغلالها. وتكمن هذه التدابير في القيم الثقافية التي ينبغي أن تؤخذ في

الحسبان من أجل تحقيق تنمية بشرية متوازنة وثابتة الخطى، وبالإضافة إلى الدعوة العاجلة للقضاء على الفقر ينبغي التركيز على قضيتين مهمتين هما الحاجة لإعادة صياغة السياسات الثقافية عامة والحاجة إلى ابتكار معارف جديدة، للربط بين الثقافة والتنمية. ولابد من الدعوة للعمل التعاوني الجماعي على مستوى عميق تندمج فيه متغيرات من مختلف الحضارات(١٤).

ولا شك أن تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية جاء في مجمله متوافقاً ومنسجماً مع فكر كلودليفي شتراوس في ضوء موقفه العام من رفض مقولة الحضارة العالمية الواحدة، وليس أدل على ذلك من بعض العبارات المقتبسة من كتابات كلودليفي شتراوس والتي تتضمنها مقدمة التقرير ومنها "إن الإسهام الحقيقي لأية ثقافة لا يتكون من قائمة من الاختراعات التي أنتجتها، بل من اختلافها عن غيرها. فالإحساس بالعرفان والاحترام لدى كل فرد في أية ثقافة تجاه الآخرين لا يقوم إلا على اقتناع بأن الثقافات الأخرى تختلف عن ثقافته في جوانب عديدة حتى وإن كان فهمه لها غير مكتمل.

من ثم فإن فكرة الحضارة العالمية لا تقبل إلا باعتبارها جزءا من عملية شديدة التعقيد. ولن تكون هناك حضارة عالمية بالمعنى المطلق الذي درج البعض على استخدامه، لأن الحضارة تعني تعايش الثقافات بكل تنوعها. والحقيقة أن أية حضارة عالمية لا يمكن أن تمثل إلا تحالفا عالمياً بين الثقافات تحتفظ فيه كل منها بأصالتها(١٥).

وكلود ليفي شتراوس بموقفه هذا لم يكن رائداً للتراث الفلسفي الغربي في مناقشته وضع الحضارة العربية بين بقية الحضارات أو في طرحه قضية الاعتراف بالحضارات والثقافات المغايرة للنموذج الغربي. ويمكننا الغوص في التراث اليوناني القديم لنجد شعاعًا من الضوء وسط التيار الجارف الذي أكد مشروعية الرق وحتميته في الضمير اليوناني بصفة عامة وعند فلاسفة اليونان بصفة خاصة، فالرثاء المشهور الذي ألقاه بريكليس يعد تصويراً رائعاً قوياً لروح التسامح. وكانت محاورات أفلاطون في تقبل مواقف متعددة متغايرة نموذجاً معبراً إلى حد ما عن روح التسامح الطريفة التي يتحلى بها مؤلف هذه المحاورات حيث كان في مواقف كثيرة مثالاً للتسامح في الحضارة الإغريقية، فالسفسطائيون "يحيون" في محاورات أفلاطون رغم أنه يختلف معهم اختلافاً جوهرياً، فهو يورد في "بارميندس" وجوه الاعتراض الحوارية على موقفه من الميتافيزيقا. وهو يعلن أنه قد يكون على خطأ(١٦).

والرواقية بدورها في دعوتها إلى مبدأ الإخاء والمساواة بين الجنس البشرى تعد ثورة على التقاليد الراسخة للمجتمع اليوناني الذي أكد مشروعية الرق، مما جعلها تشكل نقطة مضيئة في التراث الغربي في مجال التقدير العميق لمبدأ التسامح[١٧].

ورغم كل ما وجه إلى فلسفة التنوير من انتقادات حادة بسبب عقلانيتها المتطرفة التي بمقتضاها نظرت إلى العقل نظرة مقدسة وسلبته من كل محتوى وأبعدته عن الواقع والتاريخ، فإنه لا ينبغي أن نتجاهل أن فلسفة التنوير بتأثرها بفلسفة جون لوك قد أكدت مبدأ التسامح والرأي الحر إلى أبعد مدى. كان لوك يرى أن التعصب يهدم العقل والوحي معاً، ومن هنا رأى أن التسامح ينبغي أن يمتد بلا تمييز، حتى إلى الكاثوليك. وإذا كان هيوم لم يكن من المتمسكين بالدين بصفة عامة، كما كان يستخف بالكاثوليكية بوجه خاص. فإنه من ناحية أخرى كان معارضاً لكل تعصب باعتباره أساس كل قمع. ولا شك أن فظائع الحروب الدينية تعد أصدق دليل على ما يمكن أن يؤدى إليه التعصب، وهو ما دفع برتراندرسل إلى القول بأن حركة التنوير لم تكن مرتبطة دائما بأية مدرسة فلسفية معينة، وإنما كانت نتيجة الصراعات الدينية الدموية غير الحاسمة التي شهدها القرنان السادس عشر والسابع عشر، فمبدأ التسامح الحر كان مستحباً عند لوك بقدر ما كان مستحباً لدى اسبينوزا[١٨]. وهكذا أدى مبدأ التسامح إلى احترام كل اعتقاد مخلص، واحترام كل شخص ورأيه، وهو الذي أدى في النهاية ـ على حد تعبير كانط ـ آخر فلاسفة التنوير ـ إلى الإيمان بالتعددية، فقد اعتقد في تعدد الخبرات البشرية وفى تنوع الأهداف البشرية ولأنه كان تعددياً فقد آمن بالمجتمع المفتوح ـ مجتمع تعددي يحقق المعيار الذي وضعه: لتكن حراً، ولتحترم حرية الآخرين واستقلالهم، فإن كرامة الإنسان تكمن في حريته، وفى احترامه لمعتقدات الآخرين المستقلة والمسئولة ـ لاسيما إذا كانت بعيدة كل البعد عن معتقداته[١٩].

وإذا كانت الفلسفة النقدية عند كانط قد جاءت بحق معبرة عن عقلانية عصر التنوير في أوروبا في القرن الثامن عشر، فإننا نرى صاحبها لا يكتفي بما قدمه بشأنها من مؤلفات بل يتجه إلى تقديم رؤية مستقبلية تحقق آمال وأحلام البشرية في السلام. وهى الرؤية التي شملها كتابه مشروع للسلام الدائم، والحق أن هذه الرؤية جاءت متوافقة إلى حد كبير مع ملامح فلسفته الأخلاقية التي أبان عنها في كتابه نقد العقل العملي.

وكما يقول الدكتور عثمان أمين فقد آمن كانط، بأن مستقبل الإنسانية يمكن أن يكون أسعد من ماضيها، وأن واجبنا دائما أن نخضع أمور السياسة لقانون الأخلاق، وأن نصغى

إلى صوت الضمير، ، إلى ما في الطبيعة والتاريخ من توجيهات، تدعونا إلى أن نبذل قصارى جهدنا لتحقيق الغاية العليا للكون، كما تدعونا إلى أن نؤمن بأن العناية الإلهية سوف تتم ذلك الائتلاف المأمول بين الفضيلة والسعادة(٢٠).

لاشك أننا لو التجأنا إلى منطق العقل وحده لما كان للعنف أو التعصب أي دور في حياتنا، لكن ما حيلتنا إذا كان التاريخ لا يخضع دائما لمنطق العقل بقدر ما يخضع لانفعالات وأهواء البشر كما أبان الفيلسوف الفرنسي جورج سوريل في دراسته عن العنف(٢١).

ولو التجأنا إلى العقل لما كان هناك أي مجال للتكبر الحضاري، أو محاولة إخضاع الحضارات جميعاً لنموذج حضاري أو حد متمثلا في الحضارة الغربية وحدها. وإذا كان كانط قد طالب إخضاع أمور السياسة لقانون الأخلاق، كما رأى ضرورة أن تستمع الدولة إلى آراء الفلاسفة، فإنه من هذا المنطلق كان يعنى ضرورة الاستماع لحكم العقل، وليس هناك من هو أفضل من الفيلسوف لنستمع إليه، بشرط أن يكون فيلسوفا أصيلاً وصادقاً، وليس مجرد بوق للسلطة، لكن هل يستمع العالم حقاً إلى أصوات الفلاسفة أو الحكماء؟ ولأن العقل يمثل المنطلق الوحيد عند الفيلسوف، اتفقنا معه أو اختلفنا، رأيناه يحقق مطلب الموضوعية في نظراته وأحكامه أو يبتعد عنها قليلاً، فإننا يصعب علينا أن نكذبه أو نتخذ من آراء رجل السياسة معيارا نحتكم إليه في الحكم على مصداقية تأملاته. إننا على نحو ما نثق به، حتى لو اكتشفنا بعض عوامل التحيز في فكره فلا شك لا نستطيع أن نخفى إعجابنا بمواقف بعض فلاسفة الغرب في رفضهم لكل نزعة عنصرية في النظر إلى الحضارات أو رفضهم الحكم على المجتمعات والشعوب القديمة في ضوء معايير وقيم للحضارة الغربية الراهنة. قد نتعاطف مع فولتير في تهكمه على التفكير الأوروبي في تعاليه على الحضارات البعيدة عنه كالحضارة الصينية على سبيل المثال. ولكن امتدح فولتير الحضارة المصرية القديمة كما امتدح غيرها من الحضارات.

وقد نختلف مع جو تغريد هيردر في بعض مواقفه المتحيزة خصوصا في نظرته للحكومة الإسلامية باعتبارها نموذجاً للحكومة الاستبدادية ومقارنته إياها بالحكومة الثيوقراطية اليهودية التي أشار إليها ورأى أنها عبرت عن أنقى صورة من صور الحكم الاستبدادي في ضوء ارتباطها بالتشريعات والنظم اليهودية(٢٢).

من حقنا أن نختلف مع هيردر ونرفض رأيه جملة وتفصيلا، لكننا من ناحية أخرى لا

نملك إلا أن نقدر موقفه، في مجال اعتقاده بوجود ألوان عديدة من الطبيعة الإنسانية، وهو ما يعني تأكيد مبدأ تعددية الحضارات أو مبدأ النسبية الحضارية. وهو ما يفسر إعجاب هيردر العميق بكل حضارة أصيلة ودعوته إلى تفهم كل حضارة من داخلها لا بمقتضى معايير خارجية تفرض عليها ولا تنبع منها. ومن ثم فقد نادى بضرورة دراسة مراحل تطور كل حضارة على حدة. فإذا ما اتخذنا على سبيل المثال نموذج الحضارة الغربية موضوعاً لدراستنا فلا ينبغي أن نتوقع أن نجدها مطبقة خارج أوروبا، كما لا ينبغي أن نتخذها معياراً للتفرقة بين الشعوب المتحضرة والشعوب غير المتحضرة، ذلك أنه لا يوجد شعب يخلو من الحضارة كلية. كما أن التفرقة بين الشعوب من منطلق أن درجة التنوير أو التحضر هي نهاية المطاف مجرد تفرقة نسبية. فكل إنسان وكل أمة، وكل حضارة لها تصورها الخاص عن السعادة. ومن ثم لا ينبغي أن نحكم على الماضي اعتمادا على معاييرنا المطلقة، كما ينبغي أن ننظر إلى كل حادثة تاريخية في ضوء سياقها الحضاري المرتبط بها(٢٣).

ولعل موقف هيردر على هذا النحو جعله إلى حد ما من رواد الحركة الرومانسية خصوصاً في مجال تقديره لكل العصور والحضارات، وإن لم يستطع أن يكون موضوعياً على طول بصورة مضطردة، كما لم يستطع أن ينسلخ من الأسس العامة لحركة التنوير.

ويكمن الفارق الجوهري بين حركة التنوير والنزعة الرومانسية ـ كما لاحظ كارل بوبر ـ في أنه على الرغم من أن التنوير يقول بالتسامح بل وباحترام إيمان الغير، إلا أن أعلى قيمة هي الحقيقة لا الإيمان، فالتنوير يؤمن بالحقيقة المطلقة، لقد كانت هي الدعوة الأساسية لفلسفة التنوير، وفيها يكمن أكبر الفروق بينها وبين النزعة الرومانسية في بعدها التاريخي(٢٤).

ويتخذ التسامح عند الفرد نورث وايتهد مكانة متميزة في فلسفته للحضارة، ويشير وايتهد بنظرة فاحصة إلى أن التسامح ليس على الدوام متوافراً لدى المفكرين " التقدميين " أو " المبدعين ". فهم جد منهكين في تحطيم القديم وبناء الجديد وذلك يشغلهم عن التطوير والعمق والسداد في الحكم، وهى الأسس التي يقوم عليها التسامح. إنهم في شغل عن ذلك بسبب شدة العجلة التي ينطلقون بها. وإلى ذلك يشير وايتهد ببراعة فيقول " عدم التسامح جريمة نكراء يولدها الهوس الإصلاحي. والتاريخ مليء بأسماء الرجال الذين كانوا ينشدون حرية الفكر والعمل لأنفسهم، ومع ذلك ينكرونها على الآخرين غيرهم. وعلى سبيل المثال كان إخناتون في مصر مصلحا ثار في جرأة على ماضيه الديني. ولكنه رغم ذلك حاول

أن يفرض إرادته على الآخرين. ولقد وقع بعض الأنبياء العبرانيين ـ في رأيه وايتهد ـ في مثل هذا الاتجاه المشئوم في السلوك، كما أن بعض المفكرين المسيحيين لم يعيروا كبير اهتمام للمغزى العميق الذي يتضمنه مثل الحنطة والزوان. وبعد إرساء قواعد المسيحية على يد قسطنطين ازدهر التعصب في الكنيسة. وكان المصلحان البروتستينيان لوثر وكلفن متعصبين، شأنهما شأن أولئك الذين ثارا عليهم(٢٥). ويرتبط التسامح عند وايتهد بأهمية الإقناع، فاللجوء إلى القوة هو إعلان عن إخفاق الحضارة(٢٦).

وإذا كان التسامح قد يعني تأكيد حق الاختلاف والاعتراف بكل الثقافات والحضارات، فإن هذا المعنى يصعب أن يتحقق في ظل النزعات العنصرية، فالروح العنصرية القائمة على أسطورة تفوق جنس محدد ـ كما أبان الفيلسوف الروسي نيكولا بيرديائف ـ تعد من القيم البارزة في الحضارة الإنسانية(٢٧).

لعل من أهم ما تميز به تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية يكمن في اختياراته الموفقة للاستهلالات التي بدأ بها منها موضوعاته المتنوعة. والتي تصب جميعها في تأكيد التنوع البشرى الخلاق، وعلى سبيل المثال تحت عنوان أخلاقيات عالمية جديدة نلاحظ العبارات الموحية والدقيقة التي مهدت لتناول هذا الموضوع والتي وردت على لسان جاك ديلور على النحو التالي "أن العالم قريتنا، فإن شب الحريق بأحد بيوتها تعرضت الأسقف التي تظللنا جميعاً للخطر. وإن حاول أحدنا أن يبدأ في إعادة البناء فإن جهوده ستكون رمزية تماماً، فيجب أن يكون التضامن هو سمة العصر، وعلى كل فرد منا أن يتحمل نصيبه من المسئولية العامة"(٢٨).

فالحاجة إلى أخلاقيات عالمية جديدة تنبع من الاهتمامات المختلفة والثقافات المتبادلة والدول، ومن ثم فإذا ما استطاع المشاركون في الشئون العالمية أن يروا أنفسهم مقيدين بالتزامات مشتركة، فإنه لابد بناء على هذا من البحث عن قيم أخلاقية ومبادئ مشتركة فالقيم والمبادئ الخاصة بأية أخلاقيات عالمية، ينبغي أن تكون هي المرجع المشترك الذي يمد بالحد الأدنى من الإرشاد الأخلاقي الذي يستهدى به العالم في جهوده المضاعفة لمعالجة المشكلات العالمية(٢٩). وهنا يبرز دور الثقافة، فالبحث عن أخلاقيات عالمية، يشمل الثقافة والجوانب الثقافية بطرق عديدة باعتبار أن أية محاولة لصياغة أخلاقيات عالمية يجب أن تأخذ في اعتبارها المصادر الثقافية، وذكاء الناس وتجاربهم المعنوية وذاكرتهم التاريخية وتوجهاتهم الروحية. وعلى خلاف ندرة الموارد الاقتصادية فإن الثقافة تنشط وتقوى وبذلك لا

تضعف. فالثقافات تعتبر أنساقاً موحدة من الأفكار والعقائد، ومن ثم يتحدث الناس عن الثقافة اليابانية أو الصينية أو الإسلامية أو الغربية، كما لو كانت هذه الثقافات تمثل كيانا متكاملا يمكن تمييزه عن غيره[٣٠].

لكن مثل هذه الرؤية، أي النظر إلى الثقافات من منطلق كونها كيانات متمايزة منفصلة بعضها عن بعض يتحفظ عليها التقرير لعدة عوامل.

أولاً: الثقافات تتداخل فيما بينها. فالأفكار الأساسية موجودة في العديد من الثقافات، لأن الثقافات لها بعض الجذور المشتركة وتقوم على تجارب إنسانية متشابهة، وغالباً ما تتعلم من بعضها البعض عبر مسيرة التاريخ. بعبارة أخرى فالثقافات ليست لها حدود صارمة.

ثانياً: الثقافات لا تتحدث في العادة بصوت واحد فيما يتعلق بالمسائل الدينية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية، وسائر جوانب حياة البشر، ومهما كان المغزى من فكرة ما أو عادة ما، فهو يخضع دائما للتأويل والتفسير. وينطبق هذا على عالم في حالة تحول سريع. وما تقوله إحدى الثقافات في سياق جديد، يعتبر مفتوحاً للنقاش ويحدث خلافا حوله فيما بين أعضائها أنفسهم.

ثالثاً: إن الثقافات ليست وحدات متجانسة. ففي داخل الثقافة الواحدة قد تكون هناك خلافات ثقافية عديدة حول الجنس والطبقة والدين واللغة والعرق وغير ذلك من أوجه التفرقة. وفى الوقت نفسه فالمفاهيم والعقائد قد تكون مشتركة بين أعضاء الجنس الواحد أو الطبقات المتقاربة عبر الحدود الثقافية، وتمثل أسسا للتضامن والتحالف فيما بينهم[٣١]. وعلى الرغم من كل ذلك فإنه يمكن تلمس بعض نقاط الاتفاق الكامنة في الثقافات المختلفة وهى يعنى إمكانية وجود أخلاقيات عالمية. فهناك على سبيل المثال مقولة للمعلم الكونفوشى القديم مينكوس حيث يقول " إن كل إنسان يتأثر بالخوف والفزع والعطف والرحمة إذا ما رأى طفلا يوشك على السقوط في بئر.. فليس هناك إنسان بلا بصيرة تدرك الحق من الباطل (مينج تشو، ج٣، ص٦). كما أن معاملة المرء للناس بما يحب لنفسه، تعتبر جزءا من كل تعاليم أخلاقية جوهرية في أى تراث عظيم، فالتعبير عن مثل هذه القاعدة الذهبية يبدو واضحاً في كل المواريث الثقافية تقريباً كالكونفوشية والتاوية والهندوسية والبوذية والزردشتية واليهودية والمسيحية

والإسلام. وهى أيضاً متضمنة في ممارسات العقائد الأخرى. كما يشكل الحرص الإنساني العميق على تجنب المعاناة والتساوي بين كل البشر في الأخلاقيات الأساسية مرجعاً حتميا ودعامة قوية لأية محاولة لإيجاد عالمية[٣٢]. وفى مجال تحديد العناصر الرئيسية للأخلاقيات العالمية اقترحت اللجنة أن تكون العناصر التالية جوهر أية أخلاقيات عالمية وهى حقوق الإنسان والتبعات والديمقراطية وعناصر المجتمع المدني وحماية الأقليات والالتزام بحل الصراعات سلمياً وعدالة التفاوض ومساواة بين الأجيال وفى عالم تتداخل فيه العلاقات الدولية، تظل الدول هي العناصر الفاعلة في النظام العالمي، ومن هنا كانت نبرة الأسس والحزن العميقة التي تكتشف في دعوة اللجنة إلى وجود أخلاقيات عالمية، فالحكومات ومسئولوها التشريعيون والتنفيذيون هم الذين ينتهكون الأخلاقيات العالمية في الغالب. فما تزال الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان والشمولية والقمع واللجوء إلى العنف لتسوية الصراعات الداخلية والدولية سائدة[٣٣]. ومن منطلق كون أن الحكومات وقادتها هم المكلفون بتطبيق مبادئ الأخلاقيات العالمية ومفاهيمها، رأى التقرير أنه يمكن للحكومات أن تضفي وزنا أكبر على الاعتبارات الأخلاقية بإقامتها على الأسس الشرعية للمجتمع الدولي، ومن خلال إخضاع السياسات التنظيمية لمعايير السلوك الأخلاقي وإصلاح الهياكل التنظيمية الحالية وإنشاء هيئات جديدة تعكس المبادئ الأخلاقية[٣٤].

وتحت عنوان " التزام بالتعددية " يستهل التقرير معالجته كما ورد تحت هذا العنوان ببعض العبارات المنتقاة من ألفا أو ماكوناري رئيس جمهورية مالي ١٩٩٣م يقول فيها " مادام أن هناك حضارة تمارس قهرا سياسيا وفكريا وأخلاقيا على غيرها من الحضارات بدعوى أن الطبيعة والتاريخ قد اختصاها بميزات، فما من أمل في حلول السلام على البشرية، فإنكار الخصائص الثقافية لشعب من الشعوب يعد نفيا لكرامته[٣٥]. ولعل الصدق الكامن في هذا الاستهلال يكفى للتعبير عن المدلول العام لأهمية الإيمان بمبدأ تنوع الثقافات وتعدديتها بما يتطلبه ذلك المبدأ من استبعاد كل محاولة تستهدف تسييس الثقافة. ذلك أن مبدأ التعددية بمعنى التسامح واحترام تعددية الثقافات إذا كانت أهميته تتجلى بوضوح في التعاملات بين الدول، فإن أهميته تنطبق على الداخل في العلاقات بين مختلف الطوائف العرقية، وعلى سبيل المثال فإنه عندما تستولي إحدى الطوائف على السلطة في الدولة وتتجرد سائر الطوائف من أية سلطة أو نفوذ. وحين تشعر بعض الطوائف بمحاباة الحكومة أو تفرقتها

ضدها على أساس العرق أو العنصر أو الدين، فإن هذا يساعد على تسييس الثقافة، ومتى بدأت إحدى الطوائف في التفاوض على أساس هويتها الثقافية، فإن الطوائف الأخرى تتشجع لتحذو حذوها(٣٦).

ولعلنا نستطيع أن ننقل المناقشة من مجال العلاقة بين الطوائف داخل الدولة الواحدة، إلى مجال العلاقات الدولية فتساءل كيف يكون الحال عندما تشعر دولة ما بمحاباة مجلس الأمن أو بمعنى أدق محاباة من يملك قرار النقض أو الفيتو ورفض اتخاذ أي قرار يتعارض مع مصالحها الخاصة كما يحدث مرارا وتكرارا في موقف الولايات المتحدة من إسرائيل، وكيف يكون التفاوض بين دولة تتفاوض على أساس رفضها مبدأ التسامح والتعددية الثقافية ودولة أخرى ليس أمامها من بديل غير التفاوض.

وإذا كان القهر السياسي والفكري والأخلاقي يبعدنا بالضرورة عن مبدأ التسامح واحترام تعددية الثقافات، فإن تعرض الأقليات للقهر في بعض الدول يتعارض كل التعارض مع مبدأ التسامح والاعتراف بالتعددية(٣٧). كما تتعارض معه كل المحاولات الرامية إلى استخدام اللغة كأداة للهيمنة والتفتيت والضم، باعتبار أن خطورة اللغة تكمن في كونها السمة الثقافية الأساسية التي تميز كل شعب من الشعوب وتعكس بالتالي أسلوبه الفريد في رؤية التجربة الإنسانية والعالم نفسه، وليست التعددية مجرد غاية في حد ذاتها، باعتبار أن الاعتراف بالاختلافات ما هو إلا شرط لبدء الحوار، وبالتالي لبناء اتحاد أوسع نطاقاً بين أناس مختلفين(٣٨).

وهكذا تبدو التعددية بمثابة النقيض المباشر لكل نزعة عنصرية، فالعنصرية تحامل أو عداوة سافرة ضد الغير، وتقوم على اعتقاد بتفوق الذات، وهناك كثرة من الشعوب المختلفة تميزت بالعنصرية، والتفرقة والفصل العنصري ليس لهما أساس علمي في علم الأحياء. ولا شك أن العنصرية هي التي سمحت بتبرير الاستعمار وقيام النازية، كما سمحت ـ وإن أغفل التقرير ذلك ـ بطرد شعب فلسطين(٣٩).

من خلال السياق السابق تتبدى مسئولية المثقف، فالمثقف لا يمكنه أن يتخذ موقف المتفرج مما يحدث في العالم من حوله، إنه مسئول أمام ضميره وشعبه ومسئول أيضاً أمام العالم كله.

المراجــــع

١) د. زكي نجيب محمود في حياتنا العقلية، دار الشروق ١٩٧٩م، ص١٥٣.
٢) المرجع نفسه، ص١٤٥.
٣) المرجع نفسه ص١٤٤.
٤) إدوارد سعيد، صور المثقف، محاضرات ريث سنة ١٩٩٣م نقلة إلى العربية غسان غصن، راجعته منى أنيس، دار النهار، بيروت ١٩٩٦م، ص٣٣.
٥) المرجع نفسه، ص٣٧.
٦) المرجع نفسه، ص٣٧-٣٨.
٧) المرجع نفسه، ص٩٢.
٨) التنوع البشرق الخلاق. المشروع القومي للترجمة المجلس الأعلى للثقافة ٢٧ ترجمة د. محمد يحيى، د. محمد لطفي فطيم، د. منى مؤنس، د. عبد الوهاب علوب، د. محمد أبو العطا، أ. نورا أمين مراجعة أ. لمعي المطبعي ١٩٩٧م، ص٨-٩.
٩) المرجع السابق، ص١٠.
١٠) المرجع السابق، ص١٣-١٤.
١١) المرجع السابق، ص١٤.
١٢) المرجع السابق، ص١٥.
١٣) المرجع السابق، ص١٦.
١٤) المرجع السابق، ص ١٦-١٧.
١٥) المرجع السابق، ص٢٩.
١٦) أ. هـ. جونسون فلسفة وايتهد في الحضارة ترجمة د. عبد الرحمن ياغي المكتبة العصرية، صيدا-بيروت ١٩٦٥م، ص٣٧.
١٧) د. محمد مجدي الجزيرى. الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر-الإسكندرية ٢٠٠١م، ص٧٤.
١٨) د. محمد مجدي الجزيرى. نقد التنوير عند هيردر. دار الحضارة للطباعة والنشر طنطا ١٩٩٩م،ص١٠.
١٩) كارل بوبر: بحثا عن عالم أفضل ترجمة د. أحمد مستجير، الهيئة العامة للكتاب ٢٠٠١م، ص١٧٠.

٢٠) كانط مشروع السلام الدائم ترجمة د. عثمان أمين ـ مكتبة الأنجلو ١٩٥٠م الطبعة الأولى ص٢٥ـ٢٦.
٢١) انظر كتابنا العنف والتاريخ عند سوريل. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية ٢٠٠٢م.
٢٢) د. محمد مجدي الجزيرى. نقد التنوير عند هيردر ص١٠٨.
٢٣) المرجع السابق ص١٤١.
٢٤) كارل بوبر بحثا عن عالم أفضل ص١٨٢.
٢٥) جونسون. فلسفة وايتهد في الحضارة ص٣٨ـ٣٩.
٢٦) المرجع السابق ص٤١.
٢٧) د. محمد مجدي الجزيرى: شهادة على عصر من بيرديانف إلى جورباتشوف. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ـ الإسكندرية ٢٠٠٠م.
٢٨) التنوع البشرى الخلاق، ص٣١.
٢٩) المرجع السابق ص٣٤.
٣٠) المرجع السابق ص٣٥.
٣١) المرجع السابق، ص٣٥ـ٣٦.
٣٢) المرجع السابق، ص٣٦.
٣٣) المرجع السابق ص٣٩ـ٤٦.
٣٤) المرجع السابق ص٤٨ـ٤٩.
٣٥) المرجع السابق ص٥٣.
٣٦) المرجع السابق ص٥٧.
٣٧) المرجع السابق ص٥٨.
٣٨) المرجع السابق ص٦١.
٣٩) المرجع السابق ص٦٧.

اللجنة المنظمة

اللجنة المنظمة

أ.د. محمـــــد محمـــــد خلـــيل (رئيس الندوة ومدير وحدة الدراسات الإنسانية والمستقبليـــات)

أ.د. عفـــــت الـــــشرقاوى (مقرر الندوة)

أ. أمـــل محمـــد محمـــد (أمانة اللجنة)

فهرس

الموضوع	الصفحة
تمهيد: الثقافة العربية بين الوحدة والتعدد في حوار المشرق والمغرب	٣
الباب الأول: من آفاق التواصل في الثقافة العربية	٩
الفصل الأول: الرحلة الحجازية أداة التواصل الثقافي	١١
الفصل الثاني: الحاجة إلى منهج مشترك في تأسيس الحوار بين المشرق والمغرب	٢٥
الفصل الثالث: حول مفهوم الثقافة والمثقفين	٣١
الفصل الرابع: أزمة الثقافة العربية في ظل العولمة	٣٧
الفصل الخامس: الشعر الكويتي نموذجًا للتواصل ووحدة الجذور التاريخية والثقافية العربية	٦١
الباب الثاني: آفاق فكرية في موضوع الثقافة العربية	٨٣
الفصل الأول: ثقافة المتغيرات في حوار الوحدة	٨٥
الفصل الثاني: الثوابت والمتغيرات في الثقافة العربية	٨٩
الفصل الثالث: الثقافة العربية والعولمة	٩٣
الفصل الرابع: الثقافة المغربية انفتاح وتفاعل	١٠١
الفصل الخامس: الثقافة العربية الواحدة والتفاعل الفكري الفارسي	١١٥
الباب الثالث: قضايا لغوية في موضوع الثقافة العربية	١١٧
الفصل الأول: فكرة الإقليمية في دراسة الأدب	١١٩
الفصل الثاني: استقرار الأنظمة اللغوية للعربية الفصحى سبيل إلى الوحدة الثقافية	١٢٣
الفصل الثالث: مفهوم الثقافة في كتاب الهوامل والشوامل	١٥٥
الباب الرابع: في مفهوم الثقافة والمثقفين	١٦١
الفصل الأول: ابن خلدون من أفق المغرب إلى أفق المشرق	١٦٣
الفصل الثاني: اثر الإسلام في وحدة الثقافة العربية	١٩١
الفصل الثالث: ملاحظات حول مفهوم الثقافة في الجامعات العربية	٢١٣
الفصل الرابع: الثقافة والعولمة بين الوحدة والتعدد	٢٣٧
اللجنة المنظمة	٢٥١
الفهرس	٢٥٥

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET